

P.T. Herrn Professor

Oberhammer

als Referenten

Mayrhofer

zur Begutachtung.

Wien, am 1. Juni 1971

Der Dekan:

24. 022

DIE LEHRE VOM AVAYAVĪ IN NYĀYA UND VAISEṢIKA

VOR UDAYANA

D I S S E R T A T I O N

zur Erlangung des Doktorgrades

an der

philosophischen Fakultät

der

Universität Wien

eingereicht von

Otto Grohma

Wien, im Mai 1971

Promoviert zum
Dr. phil. am

13. DEZ. 1971

IND 4222-C

ab 01/12: Grohmann 1921
Dienststämmer

~~PH I 6 - 95~~

11.1.1972



DIE LEHRE VON AVALAVI

IM WÄYU UND VÄSSEIA

VOR UDAYANA

VON

OTTO GROHMAN

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort	3- 7
Verzeichnis der Abkürzungen und der verwendeten Literatur	8- 19
I. Einleitung	20- 32
1. Aufkommen der Lehre vom avayavī	20- 23
2. Die Entwicklungsstufen der Lehre vom avayavī	24- 32
II. Die Polemik der Gegner und ihre Be- deutung für die Entwicklung der Lehre vom avayavī	33- 92
1. Die Polemik der frühen Hīnayāna- Schulen im Nyāyasūtram und im Nyāyabhāṣyam	34- 44
2. Die Polemik des Madhyamaka-Systems im Nyāyasūtram und im Nyāyabhāṣyam	44- 60
3. Die Polemik des Sāṃkhya-Systems	60- 70
4. Die Polemik Vasubandhus	70- 82
5. Die Polemik Dharmakīrtis	82- 92
III. Die Ontologie des avayavī	93-145
1. Das Atom	95-105
2. Das Entstehen eines avayavī	106-115
3. Das Verhältnis zwischen Teilen und Ganzem, zwischen Eigenschaften der Teile und jenen des Ganzen	115-128
4. Wesen, Kontinuität und Abgrenzung eines avayavī	129-145
IV. Die Lehre vom avayavī in ihrer Be- ziehung zur Wahrnehmungslehre	146-215
1. Die Lehre vom dvīndriyagrāhyatvam der Substanz	155-164
2. Die Einheit des avayavī	164-174
3. Die Wahrnehmung eines teilweise verdeckten avayavī	174-178
4. Das Problem der Farbe des avayavī	178-198
5. Das Problem des Kontaktes des avayavī	199-210
6. Das Problem der Bewegung des avayavī	210-215
Anmerkungen	216-248

V O R W O R T

Die Lehre vom *avayavī*, vom "Gangen", wurde von E. Frauwallner als eine der charakteristischsten und der umstrittensten Lehren des *Vaiśeṣika* bezeichnet.¹⁾ In ihrer für das klassische *Vaiśeṣika*²⁾ typischen Form läßt sie sich kurz so skizzieren: Der *avayavī* ist eine vergängliche Substanz, die aus der Verbindung anderer Substanzen - ewigen oder vergänglichen - entstanden ist, und diesen Teilsubstanzen inhäriert, ohne mit ihnen oder ihrer Summe identisch zu sein.

Für ein System wie das *Vaiśeṣika* und sein Schwestersystem hinsichtlich ontologischer Fragen, den *Nyāya*, die beide auf naturphilosophische Anfänge zurückgeführt werden können, muß die Beschäftigung mit der materiellen Welt zu jeder Zeit von hohem Interesse gewesen sein. Die Lehre vom *avayavī* kann als Interpretation der materiellen Welt verstanden werden und kann daher auch als zentrale Lehre der Naturphilosophie des *Nyāya* und des *Vaiśeṣika* gelten. Damit muß ihr auch von Seiten der Erforschung dieses Aspektes der beiden Systeme vordringlich Interesse entgegengebracht werden.

Aber auch im Rahmen der allgemeinen Philosophiegeschichte verdient die Lehre vom *avayavī* besondere Beachtung, handelt es sich hier doch um eine Lehre, in der ein in der Geschichte der Philosophie sonst ungewöhnlicher Substanzbegriff formuliert worden ist. Der *avayavī* galt den Philosophen des *Nyāya* und des *Vaiśeṣika* als verursachte, vergängliche Substanz, die selbst in anderen Substanzen, nämlich ihren Teilen, inhäriert. Diese Aussagen sind für das, was die westliche Philosophie unter Substanz versteht, nicht anwendbar.

Seit W. Handt, *Die atomistische Grundlage der Vaiśeṣika-Philosophie*, 1900, sind eine Reihe von Studien erschienen, die sich teils dem *Vaiśeṣika* als ganzem System, teils einzelnen Lehren des Systems gewidmet haben. Auch in fast allen Gesamtdarstellungen der indischen Philo-

sophie seit F. Max Müllers "The six systems of Indian philosophy", 1899, wird das Vaiśeṣika beschrieben.

In den Anfängen der Erforschung des Systems des Vaiśeṣika war die vordringlichste Aufgabe, das vorliegende Material in möglichst großem Umfang zu erfassen, es in Form von katalogisierenden Beschreibungen zu erschließen und so weiterer Bearbeitung zugänglich zu machen. Die für lange Zeit bedeutendste Darstellung des Systems, B. Faddegons "The Vaiśeṣika system", 1918, ist zugleich das beste Beispiel für die Begrenztheit dessen, was in diesen anfänglichen Bemühungen erreicht werden konnte: Über ein Analysieren der Texte, ein Vergleichen derselben miteinander, ein Erstellen von Chronologien und gelegentliches Aufweisen von Querverbindungen zu anderen Systemen kam man nicht hinaus, eine Problemgeschichte des Systems war noch nicht zu erarbeiten.

Auch von Seiten indischer Gelehrter liegt eine Reihe von mit dem Vaiśeṣika befaßten Studien vor, ausgehend von J. Ch. Chatterji, *The Hindu Realism, being an introduction to the metaphysics of the Nyāya-Vaiśeṣika system of philosophy*, 1912. Obwohl sich die indische Tradition durch sehr umfangreiche Materialkenntnis auszeichnet, läßt doch ihre Art, zumeist das gesamte Material ohne Unterscheidung verschiedener Entwicklungsstufen als Menge gleichwertiger Lehren zu interpretieren, bis in die jüngste Zeit das Arbeiten mit historischer Methode vermissen.

Erst in den letzten Jahrzehnten ist die europäische Erforschung der indischen Philosophie imstande, eine Problemgeschichte des Systems des Vaiśeṣika zu schreiben.

E. Frauwallner hat diesen Versuch unternommen und schreibt im Vorwort zu seiner "Geschichte der indischen Philosophie", Bd. II, 1956: "Vor allem habe ich mich bemüht, das Werden des Systems verständlich zu machen. Denn wer sich in der Geschichte der Philosophie nicht mit einer Sammlung trockener Lehrsätze begnügt, sondern die lebendigen Gedanken zu fassen sucht und die Menschen, die sie gedacht haben, der muß notwendig ihrem Entstehen nachgehen."³⁾

In dem im Sinne dieses Anliegens unternommenen Werk liegt

die bisher bedeutendste Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Vaiśeṣika-Systems bis Praśastapāda vor. Aber auch die indische Tradition der mit Philosophie befaßten Indologie bezieht neuerdings historische Betrachtungsweisen in ihre Methode ein. Dh.N.Shastri, dessen umfangreiches Werk "Critique of Indian Realism", 1964, ebenfalls den Systemen des Nyāya und Vaiśeṣika gewidmet ist, führt es auf seine Begegnung mit Werken europäischer Gelehrter zurück, daß er die Interpretation der beiden Systeme aus der Untersuchung ihres Verhältnisses zum Gegner, nämlich der logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus, unternimmt.⁴⁾

Es liegt im Wesen einer Gesamtdarstellung - und darum handelt es sich im Werk E.Frauwallners -, daß Detail-Lehren kein allzugroßer Raum gewidmet werden kann, so auch nicht der Lehre vom avayavī, die bei E.Frauwallner auf knappstem Raum behandelt wird.⁵⁾

Im Werk Dh.N.Shastris dagegen, der der Problematik dieser Lehre wohl größere Aufmerksamkeit entgegenbringt, wirkt sich die Intention des Autors, nämlich den Konflikt zwischen dem Nyāya-Vaiśeṣika und der logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus darzustellen, für die Darstellung der positiven Lehre und des Philosophierens, das zu dieser Lehre führt, negativ aus, insofern sie als sekundär behandelt wird.

Die Bedeutung der Lehre vom avayavī für die Systeme des Nyāya und des Vaiśeṣika, und die Situation, bei der die Erforschung dieser Lehre zur Zeit hält, begründen die Zielsetzung dieser Arbeit.

Das Philosophieren, das zur Lehre vom avayavī geführt hat, soll als lebendiger Prozess dargestellt werden, in dem innere Haltung des Systems und Angriffe von außen als dynamische Momente zu verstehen sind.

Es soll versucht werden, gewonnene Erkenntnisse in diesem Einzelfall zu vertiefen, zu bestätigen und, wo dies möglich ist, weiter zu detaillieren. So werden Einzelprobleme,

die sich um die Lehre vom *avayavī* gruppieren, gesondert auszuarbeiten und darzustellen sein, wie sie der Philosoph des Nyāya oder des Vaiśeṣika zu seiner Zeit mit dieser Lehre in Beziehung stehend gesehen hat.

Und schließlich soll, da sich E. Frauwallners Versuch, eine Problemgeschichte des Systems zu bieten, nur bis zum Abschluß der klassischen Periode erstreckt, der Rahmen des betrachteten Zeitraumes etwas erweitert werden, insofern auch Werke der nachklassischen Periode des älteren Nyāya und Vaiśeṣika in die Untersuchung einbezogen werden.

Das Material, auf das sich die Arbeit stützt, sind im wesentlichen die erhaltenen Werke des Nyāya und des Vaiśeṣika aus dem ersten Jahrtausend n.C., das Nyāya-sūtram, das Vaiśeṣikasūtram, das Nyāyabhāṣyam, das Daśapadārthaśāstram, der Padārthadharmasaṃgrahaḥ, das Nyāyavārttikam, die Vyomavatī, die Nyāyamañjarī, die Nyāyavārttikatātparyatīkā, das Nyāyabhūṣaṇam und die Nyāyakandalī. Das Werk Udayanas, des vermutlich bedeutendsten Philosophen der beiden Systeme am Ende des ersten Jahrtausends, konnte nur am Rande berücksichtigt werden, da die mit dessen Aufarbeitung verbundenen Schwierigkeiten im Rahmen dieser Arbeit nicht zu bewältigen waren. Wertvolle Ergänzung der systemeigenen Quellen bieten die Zeugnisse der Gegner des Nyāya und des Vaiśeṣika, in diesem Problemzusammenhang vorwiegend Buddhisten, Sāṃkhya und Vedāntins. Die Ungunst der Überlieferung, die viele der als Quellen dienenden Werke - etwa das Śataśāstram, das Daśapadārthaśāstram und den Großteil des Materials, das als Quelle für den frühen Hīnayāna-Buddhismus dient - nur in tibetischer oder chinesischer Übersetzung erhalten hat, bringt es mit sich, daß der Verfasser in der Beurteilung der frühen Entwicklung der Lehre bzw. der nur in diesen Sprachen erhaltenen Gegner auf Sekundärliteratur und Übersetzungen angewiesen war. Daher kommt den diesbezüglichen Ergebnissen eine gewisse Unschärfe zu, die aber im Interesse der Gesamtarbeit in Kauf genommen werden

mußte: Ein Überblick über die Entwicklung der Frühzeit soll das Verständnis der klassischen und nachklassischen Periode, auf deren Untersuchung der Schwerpunkt der Arbeit liegt, vertiefen, da die spätere Entwicklung die der Frühzeit voraussetzt.

Eine weitere Schwierigkeit, mit der sich diese Arbeit auseinandersetzen hatte, ist die Unvollständigkeit der schuleigenen Literatur des Nyāya und des Vaiśeṣika. Zwar ist das mit der Lehre vom avayavī befaßte Material relativ umfangreich, aber es darf nicht vergessen werden, daß es nur aus einigen wenigen überlieferten Texten stammt, die nur als spärliche Überreste einer reichen Tradition betrachtet werden können, die durch mehr als ein Jahrtausend konstant produktiv gewesen ist.

Mein Lehrer, Prof. Dr. G. Oberhammer, der mich in das Studium der indischen Philosophie im allgemeinen und im besonderen in das des Nyāya und des Vaiśeṣika eingeführt hat, hat mir die Anregung zu einer Arbeit gegeben, die einem Spezialproblem der Philosophie des Vaiśeṣika gewidmet sein sollte. Für seine unermüdliche Beratung, unter der ich schließlich zu dem Entschluß kam, die Lehre vom avayavī zum Thema dieser Arbeit zu machen, möchte ich an dieser Stelle meinen Dank ausdrücken. Aber auch für die vielen Unterredungen, in denen die größten Unsicherheiten meiner Interpretation beseitigt werden konnten, für Ratschläge in allen Belangen der wissenschaftlichen Arbeit möchte ich ihm von Herzen danken.

Auch Herrn Doz. Dr. E. Steinkellner danke ich herzlich für das Interesse, das er meiner Arbeit entgegengebracht hat, und für die viele Zeit, die er meinen Problemen bei dieser Arbeit geopfert hat, vor allem im Überprüfen von Übersetzungen schwieriger Texte und in Beratung zu Fragen buddhistischer Philosophie.

Wien, im April 1970

Otto Grohma

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN UND DER VERWENDETEN LITERATUR

Vorbemerkung: Innerhalb des folgenden Verzeichnisses werden folgende Abkürzungen für Serien, Zeitschriften etc. verwendet:

ChSS	Chowkhambā Sanskrit Series
CSS	Calcutta Sanskrit Series
GOS	The Gaekwad's Oriental Series
IHQ	Indian Historical Quarterly
JBORS	Journal of the Bihar and Orissa Research Society
JGJhRI	Journal of the Ganganatha Jha Research Institute
JOIB	Journal of the Oriental Institute, Baroda
JORM	Journal of Oriental Research, Madras
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte
PEW	Philosophy East and West
TSWS	Tibetan Sanskrit Works Series
VIJ	Vishveshvaranand Indological Journal
VKSKSO	Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens
WZKSO	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens

A. Indische Texte, Übersetzungen:

AKBh	Abhidharmakośabhāṣyam (Vasubandhu): Abhidharm-Kośabhāṣya of Vasubandhu, ed. P. Pradhan. (TSWS. VIII.) Patna 1967. /Übers./ L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin. Pt. I-VIII, Index, Paris 1923-31.
------	--

Akṣ.śat.

/Übers./

Akṣaraśatakam (Āryadeva): Āryadeva,
Akṣaraśatakam, übers. Vasudev Gokhale.
Materialien zur Buddhismuskunde, Bd. 14.
1930.

Av.nir.

Avayavīnirākarṇam (Aśoka paṇḍita): in
Six Buddhist Nyāya Tracts in Sanskrit.
Ed. Haraprasād Shāstri. (Bibliotheca
Indica. NS. 1226.) Calcutta 1910.

Īś

Īśvarasiddhiḥ (Yāmunamuni): śrībhaga-
vadyāmunamunipraṇītaṁ siddhitrayam/ ...
aṇṇaṅgarācāryena ... viracitayā siddhā-
ñjananāmnā vyākhyayā samanvitam.
Bombay 1954.

Kir.

Kiraṇāvalī (Udayana): Kiraṇāvalī of
Udayanācārya, ed. Narendra Chandra
Vedantatirtha. (Bibliotheca Indica.
200.) Calcutta 1956.

CŚ

Catuḥśatakam (Āryadeva): The Catuḥ-
śataka of Āryadeva, reconstructed and
ed. by Vidhushekara Bhattacharya.
Calcutta 1931.

Jñā.

Jñānaśrīmitranibandhāvaliḥ (Jñānaśrī):
Jñānaśrīmitranibandhāvali, Buddhist
Philosophical Works of Jñānaśrīmitra.
Ed. A. Thakur. (TSWS. V.) Patna 1959.

TV

Tantravārttikam (Kumārila): The Tantra-
vartika, a Gloss on Śabarāsvāmī's
Commentary on the Mīmāṃsāsūtras by
Bhaṭṭa Kumārila, ed. G. Śāstrī.
(Benares Sanskrit Series. 3.) Benares
1903.

TS

Tattvasaṅgrahaḥ (Śāntarakṣita): Tattva-
saṅgrahaḥ of Śāntarakṣita with the
Commentary of Kamalaśīla, ed. with an
Introduction in Sanskrit by E. Krishnam-
acharya. Vols. I, II. (GOS. 30. 31.)
Baroda 1926.

/Übers./

The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla. Translated into English by Ganganatha Jha. Vols. I, II. (GOS. 80.83.) Baroda 1937-39.

TSP

Tattvasaṅgrahapañjikā (Kamalaśīla): s. TS

DPS

Daśapadārthaśāstram (Candramati): H. Ui, The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-Śāstra. Chinese Text with Introduction, Translation and Notes. Ed. F.W. Thomas. (The Chowkhamba Sanskrit Studies. XXII.) Varanasi, 2 1962.

NKand.

Nyāyakandalī (Śrīdhara): Praśastapāda-bhāṣya (Padārthadharmasaṅgraha) with commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara-bhaṭṭa along with Hindi translation. (Gangānātha-Jhā-Granthamālā. 1.) Varanasi 1963.

/Übers./

Gangānātha Jha: The Padārthadharmasaṅgraha of Praśastapāda with the Nyāyakandalī of Śrīdhara, translated into English. (The Pandit. N.S. XXV-XXXVII.) Benares 1916.

NKalā.

Nyāyakalānidhiḥ (Ānandānubhava): s. NMukt.

NBh

Nyāyabhāṣyam (Pakṣilasvāmin): śrīgautamamahāmuni prapītaṁ nyāyasūtram/vātsyāyanīyaṁ nyāyabhāṣyaṁ vācaspati-miśrakṛtanyāyasūcīnibandhasahitaṁ mahāmahopādhyāyagāṇāthajhākṛtatiṭṭhāpyā samalākṛtaṁ ca. (Poona Oriental Series. 58.) Poona 1939.

/Übers./

Gautamas Nyāyasūtras /with Vātsyāyana-Bhāṣya/. Translated into English with his own revised notes by G. Jhā. Poona 1939.

NBhū,

Nyāyabhūṣaṇam (Bhāsarvajña): Śrīmad-
ācāryabhāsarvajñapraṇītasya nyāyasāra-
sya svopajñam vyākhyānam nyāyabhūṣaṇam.
tad etat ... svāmī yogīndrānandaḥ ...
sampāditavān. (ṣaḍdarśanaprakāśana-
granthamālā. 1.) Vārāṇasī 1968.

NM

Nyāyamañjarī (Jayanta): The Nyāyamañjarī
of Jayanta Bhaṭṭa. Ed. with notes etc.
by S.N. Śukla. (The Kashi Sanskrit
Series. 106.) Benares 1936.

NMukt.

Nyāyamuktāvalī (Aparārkadeva): Nyāya-
sāraḥ of Bhāsarvajña with the commenta-
ries Nyāyamuktāvalī of Aparārkadeva
and Nyāyakalānidhi of Ānandānubhavā-
cārya. Ed. S.S.Sastri and V.S.Sastri.
Madras 1961.

NLī.

Nyāyalīlāvati (Vallabhācārya): The
Nyāyalīlāvati by Vallabhācārya with
the Commentaries of Vardhamānopādhyāya,
Śaṅkara Miśra and Bhagīratha Thakkura.
Ed. Harihara Śastri, Dhundirāja Śāstri.
(ChSS. 64.) Benares 1934.

NV

Nyāyavārttikam (Uddyotakara): Nyāya-
darśanam with Vātsyāyana's Bhāṣyam,
Uddyotakaras Vārttika, Vācaspati Miśra's
Tātparyatīkā and Viśvanātha's Vṛtti.
Vol.I, ed. Taranatha Nyaya-Tarkatirtha
and Amarendramohan Tarkatirtha. Vol.II,
ed. Amarendramohan Tarkatirtha and
Hemantakumar Tarkatirtha. (CSS. XVII.
XXIX.) Calcutta 1936, 1944.

/Übers./

The Nyāya-Sūtras of Gautama with Vātsyā-
yana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika.
Translated into English by Ganganatha
Jhā. Vol. I-IV. (Indian Thought Series.
7.9.12.13.) Allahabad 1915-1919.

NVTT

Nyāyavārttikatātparyatīkā (Vācaspati-
miśra): s. NV

- NS Nyāyasūtram: Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar von Walter Ruben. Leipzig 1928.
/Übers./
ibid.
- NSā. Nyāyasāraḥ (Bhāsarvajña): s. NBhū.
PDhS Padārthadharmasaṃgrahaḥ (Prašastapāda): The Praśastapādabhāṣyam by Praśastadevāchārya, with commentaries Sūkti by Jagadīśa Tarkālaṅkāra, Setu by Padmānābha Miśra and Vyomavatī by Vyomaśivāchārya, ed. Gopinath Kavirāj and Dhundirāj Shāstri. (ChSS. 61.) Benares 1930.
/Übers./
s. NKand.
- Prakaṭārthaviv. Prakaṭārthavivaraṇam (Anubhūtiśvarūpa): Prakaṭārthavivaraṇam /A Commentary on the Brahmasūtrabhāṣya of Śrī Śaṅkara/ ed. T.R.Chintamani. Vol.I,II. (Madras University Sanskrit Series. 9.) Madras 1935-39.
- PV Pramāṇavārttikam (Dharmakīrti): Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta. Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam. Deciphered and edited by R. Śaṅkṛtyāyana. (TSWS! I.) Patna 1953.
- PVin. Pramāṇaviniścayaḥ (Dharmakīrti): s. T.Vetter, PVin.
- PVBh Pramāṇavārttikabhāṣyam (Prajñākaragupta): s. PV
- Brh. Brhatī (Prabhākara): Brhatī of Prabhākara Miśra (on the Mīmāṃsāsūtrabhāṣya of Śabarasvāmin) with the Rjuvimalāpañcikā of Śālikanātha (Tarkapāda). Ed. S.K.R. Sastri. (Madras University Sanskrit Series. 3,1.) Madras 1934.
- BSBh Brahmasūtrabhāṣyam (Śaṅkara): s. Prakaṭārthaviv.

- MBhā. Mahābhāṣyam (Patañjali): The Vyākara-
na = Mahābhāṣya of Patañjali. Ed. F.
Kielhorn. 3rd revised ed. by K.V.
Abhyankar. Vol. I,pt.I-II, Vol. II.
Poona 1958-65.
- YD Yuktidīpikā: Yuktidīpikā. An ancient
Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of
Īśvarakṛṣṇa. Ed. Ram Chandra Pandeya.
Delhi 1967.
- VN Vādanyāyaḥ (Dharmakīrti): Dharmakīrti's
Vādanyāya with the Commentary of Śānta-
rakṣita. Ed. R. Sāṅkrtyāyana. (Appendix
to JBORS, Vols. XXI,XXII.) Patna 1935-
1936.
- VNV Vādanyāyavipañcitārthā (Śāntarakṣita):
s. VN
- Vyom. Vyomavatī (Vyomaśiva): s. PDhS
- VV Vigrahavyāvarttanī (Nāgārjuna): Vigna-
havyāvarttanī by Āchārya Nāgārjuna,
with the Authors own commentary, ed. K.
P. Jayaswal and R. Sāṅkrtyāyana (Appen-
dix to JBORS, Vol. XXIII,pt.III.)
Patna 1937.
- VVMS Viṃśatikāvijñaptimātratāsiddhiḥ (Vasu-
bandhu): Sylvain Lévi, Vijñaptimātratā-
siddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃ-
śatikā et Triṃśikā. (Bibliothèque de
l'Ecole des Hautes Etudes, fasc. 245.)
Paris 1925.
/Übers./
in E.Frauwallner, PhB
- VS Vaiśeṣikasūtram: Vaiśeṣikasūtra of
Kaṇāda with the commentary of Candrā-
nanda. Critically ed. by Muni Śrī
Jambuvijayaji. Baroda 1961.
/Übers./
in B.Faddegon, Vaiśeṣika
- VSV Vaiśeṣikasūtravṛttih (Candrānanda): s.
VS

- VSVyākhyā Vaiśeṣikasūtravyākhyā: Vaiśeṣikadarśana of Kapāda with an anonymous commentary. Ed. A.Thakur. Darbhanga 1957.
- SV Ślokaṽārttikam (Kumārila): Ślokaṽārtika-
vyākhyā (Tātparyaṭīkā) of Bhaṭṭombeka,
ed. S.K.R. Sastri. (Madras University
Sanskrit Series. 13.) Madras 1940.
- SS /Übers./
Sataśāstram (Āryadeva), mit dem Kommen-
tar des Vasu: in G.Tucci, Prae- Diñnāga.
- SAKV Sphuṭārtābhīdharmakośavyākhyā (Yaśo-
mitra): Sphuṭārthā Abhīdharmakośa- Vyā-
khyā of Yaśomitra. I-III. Ed. Narendra
Nath Law. (Calcutta Oriental Series.
31.) London, Luzac 1949.
- SK Sāṁkhyakārikā (Īśvarakṛṣṇa): s. YD
- STK Sāṁkhyatattvakaumudī (Vācaspati):
Vācaspati Miśra's Sāṁkhyatattvaka-
umudī. With Sāṁkhyakārikā of Īśvara-
krṣṇa and the Introduction to the
Sāṁkhyatattvavilāsa of Raghunātha, etc.
etc. Ed. Ramesh Chandra. (SS. XV!)
Calcutta 1935.
- SP Saptapadārthī (Śivāditya): Śivāditya's
Saptapadārthī with a commentary by
Jñanavardhana Sūri, Ed. J.S.Jetly. (Lal-
bhai Dalpatbhai Series. 1.) Ahmedabad
1963.
- SPV Saptapadārthīvyākhyā (Jinavardhanasūri):
s. SP

B. Sekundärliteratur:

- S. Bhaduri, Studies in Nyāya-Vaiśeṣika metaphysics.
Poona 1947.
- B.Bh.Bhattacharya, Some Notes on Vyomaśivācārya. JGJhRI,
Vol.3. 1945-46.
- D.Bhattacharya, History of Navya Nyāya in Mithilā.
(Mithilā Institute Series. 3,2.)
Darbhanga 1958.

- S.Bhattacharya, The Nyāya-Vaiśeṣika Doctrine of Qualities. PEW, Vol. 11. 1961.
- K.Ch.Chattopadhyaya, Vyomaśiva, Author of Vyomavatī. IHQ, Vol. 10. 1934.
- G.Chemparathy, The Īśvara-Doctrine of Praśastapāda. VIJ, Vol. 6. 1968.
- G.V.Devasthali, Śabara and the Nyāya-Vaiśeṣika darśanas. JORM, Vol. 9. 1948.
- B.Faddegon, Vaiśeṣika
= The Vaiśeṣika-System, described with the help of the oldest texts. (Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XVII, No.2.) Amsterdam 1918.
- E.Frauwallner, Abhidharma
= Abhidharma-Studien. I. Pañcaskandhakam und Pañcavastukam. WZKSO, Bd. VII, 1963; II. Die kanonischen Abhidharma-Werke. WZKSO, Bd. VIII. 1964.
- Candramati
= Candramati und sein Daśapadārtha-śāstram. Studia Indologica (Festschrift für W.Kirfel), Bonn 1955.
- Date Vasubandhu ^{Buddhist}
= On the Date of the Master of Law Vasubandhu. (Serie Orientale Roma. III!) Roma 1951.
- Dignāga
= Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung. WZKSO, Bd. III. 1959.
- Eindringen der Sprachtheorie
= Das Eindringen der Sprachtheorie in die indischen philosophischen Systeme. Indologen-Tagung 1959. Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung in ESSen-Bredeney, Villa-Hügel, 13. -15. Juli 1959. Göttingen.

- E.Frauwallner, Erkenntnislehre
= Zur Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems. WZKSO, Bd. II. 1958.
GiPh, I,II
= Geschichte der indischen Philosophie. Salzburg. I.Bd. 1953. II.Bd. 1956.
Landmarks
= Landmarks in the History of Indian Logic. WZKSO, Bd. V. 1961.
PhB
= Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, 2. unveränderte Aufl. 1958.
Reihenfolge
= Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's. Asiatica (Festschrift F.Weller), Leipzig 1954.
Sprachtheorie und Philosophie
= Sprachtheorie und Philosophie im Mahābhāṣyam des Patañjali. WZKSO, Bd. IV, 1960.
- H.Ṭ.Glasenapp, Entwicklungsstufen
= Entwicklungsstufen des indischen Denkens. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 15./16. Jahr, H.5.) Halle 1940.
- B.Gupta, Wahrnehmungslehre
= Die Wahrnehmungslehre in der Nyāya-mañjarī. Inaugural-Dissertation. Bonn 1962.
- W.Handt, Die atomistische Grundlage der Vaiśeṣika-Philosophie. Rostock 1900.
- S.M.Katre, Dictionary of Pāṇini. Pt. I-III.
(Deccan College Building Centenary and Silver Jubilee Series. 53.62.63.) Poona 1968-69.
- A.B.Keith, Indian Logic and Atomism. Oxford 1921.

W.Liebenthal,

Satkārya

= Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner. (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, 9.heft.) Stuttgart 1934.

G.Oberhammer,

On the Sources in Jayanta Bhaṭṭa and Uddyotakara. WZKSO, Bd. VI. 1962.

Der Svābhāvika-Sambandha, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik. WZKSO, Bd. VIII. 1964.

Vāda

= Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens. WZKSO, Bd. VII. 1963.

L.Renou,

Terminologie

= Terminologie grammaticale du Sanskrit. Paris 1957.

W.Ruben,

NS

s. NS

D.Sarma,

Vyomaśiva, the author of Vyomavatī. IHQ, Vol. 10. 1934.

S.S.Sastri,

Introduction to: Nyāyasāra of Bhāsarvajña ... s. NMukt.

L.Schmithausen,

Zur Lehre von der vorstellungsfreien Wahrnehmung bei Praśastapāda. WZKSO, Bd. XIV. 1970.

Maṇḍana

= Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre. (ÖAW, 247. Bd., 1. Abh. VKSKSO, Heft 2.) Wien 1965.

Sautrāntika-Voraussetzungen

= Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā. WZKSO, Bd. XI. 1967.

N.J.Shah,

On the early history and nature of nirvikalpaka pratyakṣa in the Vaiśeṣika and the Nyāya schools. JOIB, Vol. XVI, 1. 1966.

- Dh.N.Shastrī, Critique
= Critique of Indian Realism. A Study
of the Conflict between the Nyāya-Vai-
śeṣika and the Buddhist Dignāga School.
Agra 1964.
- K.Shukla, Daśapadārthaśāstra. JGJhRI, Vol. 19.
1962-63.
- E.Steinkellner, Hetubinduḥ
= Dharmakīrti's Hetubinduḥ. T. I,II.
(ÖAW, 252. Bd., 1.,2. Abh. VKSKSO,
Heft 4,5.) Wien 1967.
- Nyāya
= Die Literatur des älteren Nyāya.
WZKSO, Bd. V. 1961.
Zur Zitierweise Kamalaśīla's. WZKSO,
Bd. VII. 1963.
- A.Thakur, Introduction in: Jñānaśrīmitranibandhā-
vali. s. Jñā.
Introduction in: Vaiśeṣikasūtra of
Kaṇāda with the Commentary of Candrā-
nanda. s. VS
Some lost Nyāya Works and Authors.
Proceedings and Transactions of the
All India Oriental Conference, 17th
session, Ahmedabad 1953.
Studies in a fragmentary Vaiśeṣika-
sūtravṛtti. JOIB, Vol. 14. 1965.
Uddyotakara as a Vaiśeṣika. Proceedings
and Transactions of the All India
Oriental Conference, 15th session,
Bombay 1949.
Vātsyāyana and the Vaiśeṣika System.
VIJ, Vol. 1. 1963.
- G.Tucci, Pre-Diṇnāga
= Pre-Diṇnāga Buddhist Texts on Logic
from Chinese sources. Translated with
an introduction, notes and indices by
G.Tucci. (GOS. 49.) Baroda 1929.

H.Ui,

DPS

= The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-Śāstra. s. DPS

V.P.Upadhyaya,

The problem of reality in Indian philosophy. Proceedings and Transactions of the 13th All-India Oriental Conference. 1946.

V.Varadachary,

Vyomavatī, Nyāyakandalī and Kirāṇāvalā. Relative priority among these works. Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Vol. XLII. 1961.

T.Vetter,

Erkenntnisprobleme

= Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti. (ÖAW, 245.Bd., 2.Abh. VKSKSO, Heft 1.) Wien 1964.

T.Vetter,

PVin

= Dharmakīrti's Pramānaviniścayaḥ. 1. Kapitel: Pratyakṣam. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung. (ÖAW, 250.Bd., 3.Abh. VKSKSO, Heft 3.) Wien 1966.

I. EINLEITUNG

1. Aufkommen der Lehre vom avayavī.

Das Wort "avayavī" in der Bedeutung "Ganzes", "teilbarer Gegenstand", oder "aus Teilen bestehender Gegenstand", findet sich nicht erst in den ältesten Texten des Nyāya und des Vaiśeṣika.

Z.B. der Grammatiker Patañjali, der sicherlich vor der Endredaktion dieser Texte anzusetzen ist, verwendet das Wort in dieser Bedeutung.⁶⁾

Auch der wesentlich frühere Grammatiker Pāṇini verwendet schon den Begriff eines Ganzen als eines Dinges, das mehrere einzelne Teile hat. Für ihn allerdings ist das Wort "avayavī" nicht belegt; der entsprechende Terminus lautet "ekadeśin-" und bedeutet "bestehend aus einzelnen Teilen oder Unterteilungen, zerlegt in Teile (wie z.B. ein Ganzes)".⁷⁾ Die Kāśikāvṛttiḥ zu Aṣṭādhyāyī II,2,1, jenem Sūtram, in dem das Wort "ekadeśin-" verwendet wird, erläutert daher später auch diesen Terminus mit dem Wort "avayavin-".⁸⁾

Schon früh und unabhängig von philosophischer Spekulation dürfte daher die Erfahrung der Teilbarkeit - egal ob konkret oder gedanklich - die Vorstellung des Inders von körperlichen Dingen geprägt haben. Nur daraus, daß man dieser Erfahrung besondere Bedeutung zugemessen hat, läßt es sich erklären, daß sich in Kreisen, die philosophisch an diesen Dingen interessiert waren, ein Sprachgebrauch entwickeln konnte, in dem das Wort für etwas, das Teile hat, zum terminus technicus für jedes beliebige körperliche Ding werden konnte.

In den Bestrebungen der Naturphilosophie, die Erscheinungswelt zu erklären und zu verstehen,⁹⁾ müssen diese körperlichen Dinge als Ausgangspunkt der Untersuchung gedient haben. E.Frauwallner betrachtet es als eine der ersten Leistungen indischer Naturphilosophie, daß sie die Faktoren, aus denen sich die Erscheinungswelt ihrem Verständnis nach aufbaut, in übersichtlichen Aufzählungen

zusammenstellte.¹⁰⁾ In diesen Versuchen, immer die Welt als Gesamte in einer bestimmten Anzahl von Daseinsfaktoren zu erfassen, dürfte wohl noch kein Raum gewesen sein für eine detailliertere Fragenstellung, die sich den einzelnen Phänomenen, die diese Welt ausmachen, zuwenden hätte können.

Es ist auch die Lösung solcher Fragen, die zu einschneidenden Entwicklungen der Naturphilosophie geführt hat, wie etwa der Ausgestaltung einer Atomtheorie, die sich am ehesten als Ergebnis einer philosophischen Auslegung der Erfahrung der Teilbarkeit von körperlichen Dingen erklären läßt.

Es läßt sich nicht entscheiden, ob das Bestreben, die als veränderlich beobachteten Phänomene der Materie auf ein unveränderliches Prinzip zurückzuführen, - ähnlich wie in der griechischen Naturphilosophie -, zur Atomtheorie des Vaiśeṣika geführt hat. Die Konsequenz, mit der diese Lehre aufgestellt wurde,¹¹⁾ würde dafür sprechen. Ein anderes Element, das bei der Entstehung dieser Lehre sicherlich mitgewirkt hat, läßt sich wenigstens in Quellen aus einer Zeit, in der die Lehre schon längere Zeit bestanden haben muß,¹²⁾ fassen: Ein horror vacui drückt sich in den Bemühungen aus, der gedanklich ad infinitum fortsetzbaren Teilung eines körperlichen Dinges in letzten, kleinstmöglichen Bestandteilen ein Ende zu setzen und so einen regressus ad infinitum zu vermeiden.

Wenn einer seits die Erfahrung der Teilbarkeit der Dinge zur Frage nach den letzten Bestandteilen der Dinge führt, mit deren Beantwortung auch die Gesetzmäßigkeit der Teilbarkeit erklärt wird, so muß diese Erfahrung doch ebenso zur Frage nach dem Wesen des Dinges, das hier als teilbar erkannt wurde, führen.

Wenn die Dinge grundsätzlich teilbar sind, aus Teilen bestehen, wieso sind es dann nicht bloß die Teile der Dinge, die dem Menschen als zu betrachtende Umwelt gegenüberstehen? Wieso gibt es die so und so bestimmten Dinge, wieso sind die Dinge, die man betrachtet, individuell bestimmt, anders bestimmt als ihre Teile bzw.

deren Summe?

In den Nyāyasūtren, und zwar in einer älteren Passage der Nyāyasūtren,¹³⁾ findet sich ein Argument für die Existenz eines einheitlichen Ganzen, eines von der Summe seiner Teile verschiedenen Ganzen, das vielleicht erklärt, wie man diese Fragen in frühester Zeit beantwortet hat. NS II,1,33 lautet:

"dhāraṇākaraṇopapatteṣ ca" und W. Ruben übersetzt:

"Und weil es ein Festhalten und Herholen [des Ganzen] gibt, [gibt es ein Ganzes, das etwas anderes ist als die Teile]."

In einer weiteren Passage der Nyāyasūtren eine im Pūrvapakṣa stehende unrichtige Aussage über ein Ganzes abgelehnt, und auch diese kurze Auseinandersetzung kann einigen Aufschluß geben über die ältesten Vorstellungen vom Wesen eines Ganzen. NS III,1,7-11 lautet:

"savyadr̥ṣṭasyetareṇa pratyabhijñānāt //7//
naikasmin nāsāsthivvyavahite dvitvābhimānāt //8//
ekavināṣe dvitīyāvināṣān naikatvam //9//
avayavanāṣe 'py avayavyupalabdher ahetuḥ //10//
dr̥ṣṭāntavirodhād apratiṣedhaḥ //11//"

und W. Ruben übersetzt:

"7. [Es gibt eine Seele außer den Sinnen], denn sie [ist es, die] das mit dem linken [Auge] Gesehene mit dem anderen wiedererkennt.

8. Nein (dies Argument ist falsch, weil es gar nicht zwei Gesichtssinne gibt), denn die Vorstellung von zwei [Sehorganen] ist nur eine falsche Übertragung auf das eine [Sehorgan], das durch den Nasenknochen geteilt ist.

9. Die [beiden Augen] sind nicht nur ein [Sinn], weil das eine [Auge] heil bleibt, wenn das andere zerstört wird.

10. Das ist kein Grund (, um zu beweisen, daß es zwei Sehorgane gibt) denn ein Ganzes sieht man auch dann noch, wenn einer seiner Teile zerstört ist.

11. Das ist kein Einwand, weil das Beispiel [gerade der Behauptung] widerspricht."

Die Aussagen, die aus diesen beiden Passagen über die Vorstellung, die man vom Wesen eines Ganzen hatte, zu entnehmen sind, sind folgende: Man hielt es für entscheidend, daß ein Ding Gegenstand irgendwelcher Tätigkeiten sein kann (NS II,1,33), und daß ein Ding in der Vollständigkeit seiner Teile besteht (NS III,1,10-11), wenn dieses Ding als einheitliches Ganzes verstanden wurde.

Die besondere Bestimmtheit, die ein Ding als Ganzes von der Summe seiner Teile unterscheidet, kommt hier aus der Unversehrtheit dieses Dinges und aus seiner Fähigkeit, eine Funktion zu erfüllen.

Es ist hier nicht der Umstand, daß diese Aussagen aus relativ alten Teilen der Nyāyasūtren stammen, der die Annahme stützt, daß dies die ältesten auffindbaren Aussagen über philosophische Interpretationen der besonderen Bestimmtheit eines als Ganzes verstandenen Dinges sind. Vielmehr verhält es sich so, daß die in diesen Aussagen vorgefundene Interpretation den Rahmen der klassischen Lehre vom avayavī, nämlich die Kategorienlehre, nicht braucht.

Um die besondere Bestimmtheit eines Dinges, das aus Teilen besteht, durch seine Funktionstüchtigkeit und seine Unversehrtheit zu erklären, bedarf es keiner Inhärenz eines Ganzen in seinen Teilen, bedarf es keiner Unterscheidung der Kausalkomplexe, die einerseits zu den Teilen, andererseits zu dem Ganzen führen, bedarf es keiner verschiedenen Gattungen, die einerseits nur den Teilen, andererseits nur dem Ganzen zukommen.

Um zu dieser Erklärung zu gelangen genügte es zweifellos, sich auf einfache Beobachtungen zu stützen, Beobachtungen des Gebrauchs der Dinge durch den Menschen und der Sachverhalte, die diesen Gebrauch ermöglichen.

Der Ausgangspunkt dieser Interpretation scheint mir der gleiche zu sein wie der, der auch zum Aufstellen der Atomlehre geführt hat: Nämlich die Erfahrung der Teilbarkeit körperlicher Dinge, schlechthin aller Dinge, aus denen sich die der Beobachtung zugängliche Erscheinungswelt zusammensetzt.

2. Die Entwicklungsstufen der Lehre vom avayavī.

E. Frauwallner hat gezeigt, daß die Entwicklung einer Atomtheorie und das Aufstellen einer Kategorienlehre zwei aufeinander folgende Stufen in der Entstehung des klassischen Vaiśeṣika-Systems waren, die ihren Ausgangspunkt in einer alten Naturphilosophie haben.¹⁴⁾ Charakteristisch für das Denken der ältesten Zeit ist die Art, sich alle Gegenstände, mit denen man sich beschäftigte, dinghaft vorzustellen.¹⁵⁾ Wohl kann man diese Art des Philosophierens als Realismus bezeichnen; es handelt sich dabei jedoch um einen unreflektierten Realismus, da man sich hier die Frage nach Realität oder Idealität der betrachteten Dinge noch nicht gestellt hatte.

Im Sinn einer wirklichen Stellungnahme zum Problem entwickelt sich der Realismus des Vaiśeṣika erst in dem Moment, in dem sich die Möglichkeit ergibt, auch anderer Auffassung zu sein, d.h. die Realität gewisser Gegenstände zu leugnen, sie durch Idealität zu ersetzen.

Wenn mit dem Aufstellen der Atomlehre die materielle Welt auf eine Unzahl von ewigen, unveränderlichen,¹⁶⁾ kleinsten Teilen zurückgeführt war, wenn andererseits die Erkenntnis gewonnen worden war, daß die Dinge, wie wir sie sehen - obwohl teilbar und vergänglich - doch ein eigenes, von dem ihrer Bestandteile verschiedenes Wesen haben, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen den ewigen Atomen und dem vergänglichen konkreten Ding. In der Betrachtung der Natur hatten auch andere Systeme den Weg beschritten, der zu einer Atomtheorie führt; so u.a. auch Systeme des Hīnāyāna-Buddhismus. Zwar unterscheiden sich auch die Atomtheorien des Vaiśeṣika und der hīnāyānistischen Schulen geringfügig voneinander - in der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen den Atomen und dem vergänglichen Ding wird jedoch jener grundsätzliche Unterschied offenbar, in dem sich das Vaiśeṣika zum Realismus bekennt, der Buddhist jedoch nicht.

Für den Vaiśeṣika und den Naiyāyika sind es reale Sachverhalte, die zu einem realen Ding führen und damit das in Frage stehende Verhältnis erklären: Die Gegebenheiten des Kausalkomplexes, die ein solches Ding aufbauen, Atome, die Eigenschaft Kontakt, die die Atome verbindet, die Bewegung der Atome, die zu den Kontakten der Atome führt, galten den Vaiśeṣikas durchwegs als dinghaft - sie bezeichneten sie als "āthah", Ding.¹⁷⁾ Die Buddhisten dagegen entschlossen sich nach und nach dazu, nur die Atome als real zu betrachten; die Gegebenheiten, die außer den Atomen ein vergängliches Ding ermöglichen, und dieses vergängliche Ding selbst, existierte für sie nur in der Erkenntnis des Beschauers.¹⁸⁾

Aber nicht nur die Deklaration einer bestimmten Form des Realismus geht für das Vaiśeṣika in der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen den Atomen und den vergänglichen Dingen vor sich, auch die Ausformung der spezifischen Form der Kausalitätslehre, die das Vaiśeṣika vertrat, scheint mit der Beantwortung dieser Frage zusammenzuhängen.

So kannte etwa das Sāṃkhya-System, das ja auch von einer realistischen Position ausgeht, das in dieser Frage zu lösen gesuchte Problem nicht, oder nur in weit unwichtigerem Zusammenhang. Im Sāṃkhya ist alles, so auch die materielle Welt, auf die eine sich ewig wandelnde Urmaterie zurückzuführen. Die Evolution, die zu den konkreten Dingen führt - oder wenigstens zu augenscheinlichen Materialien, aus denen zusammengesetzte Dinge bestehen - ist charakterisiert durch das Beharren der Urmaterie, die alle konkreten Dinge bereits potentiell in sich trägt. Unter diesen Voraussetzungen hat die Frage, wie es von Vielem zu einem Einzigen kommt, die in der Fragen nach dem Verhältnis zwischen Atomen und vergänglichen Dingen enthalten ist, keine wesentliche Bedeutung, ist doch Einheit in der Einheit der Urmaterie von Anfang an gegeben. Die Kausalitätslehre dieses Systems wurde daher als "satkāryavādaḥ", als Lehre, daß die Wirkung in der Ursache schon gegeben sei, bezeichnet.

Für das Vaiṣeṣika dagegen war es klar, daß es in einem Kausalitätsvorgang, mit dem er das Verhältnis zwischen Atomen und vergänglichen Dingen erklärte, zu etwas Neuem, vorher nicht dagewesenen kommen muß. So entwickelte das Vaiṣeṣika auch eine Kausalitätslehre, deren charakteristischer Zug es ist, daß alles Werden als Entstehen von etwas vollkommen Neuem beurteilt wurde, den "asatkāryavādaḥ", die Lehre, daß die Wirkung in den Ursachen noch nicht vorhanden sei.

Die Neuerungen der Kategorienlehre können für das Problem des avayavī zunächst nicht von allzugroßer Bedeutung gewesen sein. Denn bei der Aufstellung der ältesten drei Kategorien, dravyam (Substanz), guṇaḥ (Eigenschaft) und karma (Bewegung) handelt es sich im Grunde doch nur um ein Gruppieren jener Gegenstände der Betrachtung, die auch früher schon bekannt waren. Man hatte erkannt, daß diese Gegenstände wesentlich verschiedene Daseinsformen darstellen, und unterschied Substanz und Eigenschaft an ihrem Verhältnis zueinander: Substanzen besitzen Eigenschaften, sind deren Träger, und Eigenschaften bedürfen der Substanz als Träger. Die Kategorie Bewegung dürfte deshalb als eigene Kategorie konzipiert worden sein, weil Bewegung ein wesentlicher Faktor des mechanistisch gedeuteten Weltgeschehens nach der Lehre des ältesten Vaiṣeṣika war.¹⁹⁾

Parallel zu dieser gruppierenden Unterscheidung von Daseinsformen scheint mir auch die in der ältesten Kausalitätslehre des Vaiṣeṣika aufscheinende Unterscheidung von Ursachen vorgenommen worden zu sein:

Man betrachtete die Atome als Ursachen schlechthin (kāraṇam) und ihre Verbindung und die dazu führende Bewegung als Anlaß (nimittam). Hier ist eine Unterscheidung des Wesens von Substanz einerseits (die Atome) und von Eigenschaft und Bewegung andererseits bereits angedeutet in der Unterscheidung ihrer Möglichkeit zu wirken.

Erst nach Einführung dieser drei Kategorien kann jedoch als sicher angenommen werden, daß der avayavī als "vergängliche Substanz" verstanden worden ist.

Erst mit der Entwicklung der Kategorien Gemeinsamkeit (sāmānyam), Besonderheit (viśeṣaḥ) und Inhärenz (samavāyaḥ) ergeben sich auch für die Lehre vom avayavī neue Gesichtspunkte.

E. Frauwallner führt diese Entwicklung, was die ersten beiden dieser drei betrifft, auf Spekulationen der Sprachphilosophie, oder besser der Grammatik, zurück.²⁰⁾ Diese Spekulationen wurden im Sinne des Realismus des Systems, der selbst wieder eine enge Bindung zur Gestalt der Sprache zeigt, insofern man mit Vorliebe die als real angenommenen Dinge als Grundlage der entsprechenden Vorstellung und des dazugehörigen Wortes erklärte,²¹⁾ weitergeführt und zu eigenen Lehren geformt.

Die Lehre von der Kategorie Gemeinsamkeit (sāmānyam) besagt, daß es je eine eigene Wesenheit gibt, die allen gleichartigen Dingen innewohnt und ihnen den gleichartigen Charakter verleiht, die aber auch als Gegenstand der Wörter, mit denen man diese Dinge bezeichnete, angesehen wurde.²²⁾

Damit ist die Gemeinsamkeit - auch Gattung (jātiḥ) genannt - aber auch jenes Prinzip, das die Dinge, denen es innewohnt, inhaltlich bestimmt, so natürlich auch jeden avayavī.

Anders jedoch dürfte es sich für die Beziehung zwischen der Kategorie samavāyaḥ und der Lehre vom avayavī verhalten.²³⁾ Ein Vergleich der Definitionen des samavāyaḥ im Vaiśeṣikasūtram und im Padārthadharmasaṃgrahaḥ zeigt, daß beide voneinander ziemlich stark abweichen.²⁴⁾ VS definiert:

"iheti yataḥ kāryakāraṇayoḥ sa samavāyaḥ" VS VII,2,29

"Inhärenz ist das, auf Grund dessen man im Falle von Wirkung und Ursache [erkennt]: 'Hier [in der Ursache ist die Wirkung]'."

PDhS dagegen definiert:

"ayutasiddhānām ādhāryādhārabhūtānām yaḥ sambandha ihapratyayaḥ sa samavāyaḥ" ²⁵⁾

"Inhärenz ist jene Verbindung getrennt nicht vor-

kommender [Dinge], die zueinander im Verhältnis von Träger und Getragenen stehen, die Ursache für die Erkenntnis: "Hier", ist."

Außer der sinngemäß keine Änderung darstellenden Ersetzung von "iheti yataḥ" durch "ihapratyayahetuḥ" ersetzt Praśastapāda das "kāryakāraṇayoh" des Sūtram durch "ayuta-siddhānām ādhāryādhārabhūtānām sambandhaḥ". Die von Praśastapāda gegebene Definition erfüllt den Zweck, die Inhärenz als jenes Prinzip, das die verschiedenen Kategorien miteinander verbindet, auszuweisen; die Definition des Sūtram dagegen nicht: Die wie im Sūtram definierte Inhärenz könnte nicht jenes Prinzip sein, das etwa Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen mit Gemeinsamkeiten verbindet, denn keines der drei erstgenannten könnte Ursache der Gemeinsamkeit sein, da die Gemeinsamkeit ja ewig und damit unverursacht ist.

Wenn man "kāraṇam" in "kāryakāraṇayoh" als jenen Terminus der alten Kausalitätslehre auffaßt, der "Ursache schlechthin", nämlich die Atome, die Materialursache meint, dann wird klar, worauf sich "kāryakāraṇayoh" bezieht: Nämlich auf die Teile und die daraus entstandene vergängliche Substanz. Aber auch ohne "kāraṇam" in diesem Sinn terminologisch zu fassen, können Kontakte und Bewegungen ausgeschlossen werden; denn niemand könnte auf die Idee verfallen, zu sagen: "Hier in dieser Bewegung ist Kontakt", wenn z.B. durch Bewegung Kontakt von Atomen verursacht wird. Früh dagegen findet sich die Formulierung: "iha tantuṣu paṭaḥ", "hier in den Fäden ist der Stoff",²⁶⁾ und Ähnliches. Denn aus den Voraussetzungen, daß ewige Atome vorliegen, und bestehen bleiben müssen, daß jedoch aus ihnen etwas Neues entsteht, erwuchs vorallem das Problem, das räumliche Verhältnis dieser beiden, der unvergänglichen Ursachen und der daraus entstehenden vergänglichen Substanzen zu klären; und diese Problem löste man, indem man sagte, die Wirkung befinde sich "in" den Ursachen.

Da damit ein Prinzip gefunden war, mit dem man erklären konnte, wieso sich etwas in etwas anderem befindet, dürfte also tatsächlich von diesem Problem aus-

gehend die Inhärenz als jene Kategorie konzipiert worden sein, die auch die Verbindung anderer Kategorien untereinander ermöglicht.

Erst mit dem Vorliegen der Inhärenz als vollwertiger Kategorie kann sich dann die Umgestaltung der Kausalitätslehre vollzogen haben, in der als eine der wesentlichsten Neuerungen die Begriffe "samavāyikāraṇam" und "asamavāyikāraṇam" aufscheinen. Ersteres ist dabei die Substanz, die etwas in ihr inhärierendes verursacht, also etwa Teile, die eine neue vergängliche Substanz verursachen, aber auch Substanz, die insofern samavāyikāraṇam von Eigenschaften ist, als sie der Träger ist, ohne den die Eigenschaften nicht existieren können.

Das Zweite faßt all das, was früher als veranlassende Ursache (nimittam) galt, zusammen, geht aber darüber hinaus, insofern es z.B. auch den Fall einschließt, in dem aus den Eigenschaften der Teile die Eigenschaften der Wirkung, der vergänglichen Substanz, hervorgehen, da ja die Eigenschaften des avayavī nicht denen der Teile inhärieren - sie inhärieren dem avayavī.

Mit dieser Umgestaltung der Kausalitätslehre endet auch die Entwicklung des Systems, die zu seiner klassischen Form geführt hat. In den Gegebenheiten der neuen Kausalitätslehre, in einer in ihr besonders charakterisierten Form des Wirkens, findet auch ein altes Problem des Verhältnisses zwischen den Atomen und der vergänglichen Substanz seine Lösung: Das des Überganges von der unendlich kleinen Ausdehnung der Atome zu größeren Ausdehnungen konkreter Gegenstände.

Man hatte die Lehre aufgestellt, daß es Eigenschaften gibt, die Wirkungen hervorbringen, die ihrem eigenen Träger inhärieren (svāśrayasamavetārambhakaḥ), solche, die in einer anderen Substanz Wirkungen hervorbringen (paratrārambhakaḥ) und auch solche, die zu beidem befähigt sind (ubhayatrārambhakaḥ). Zu den letzteren rechnete man auch die Eigenschaft Zahl (saṃkhyā), der man außerdem die Fähigkeit zusprach, sowohl Dinge der gleichen Gattung hervorzubringen, als auch solche von anderer Gattung

(samānāsamānajātyārambhakaḥ).²⁷⁾ So war es möglich, zu lehren, daß die zwei in Kontakt stehenden Atomen inhärierende Zweizahl in dem aus den zwei Atomen entstandenen Zweiatom die Eigenschaft "aputvam" (Kleinheit) - eine die Ausdehnung des Atoms bereits übertreffende Ausdehnung - verursacht, weiters, daß Vielzahl (bahutvam) in den Ursachensubstanzen die Ausdehnung "mahattvam" (Größe) in der Wirkung, der nächstgrößeren vergänglichen Substanz, hervorruft.

Hat das System des Vaiśeṣika mit dem Abschluß dieser Entwicklung eine abschließende Form erhalten, an der sich in der Zeit zwischen Praśastapāda und Udayana in den Grundzügen kaum vieles geändert haben dürfte, so gibt dies in noch höherem Maße für die Lehre vom avayavī, die der Erklärung der materiellen Welt dient, und die damit Problemen gewidmet ist, die zum Zeitpunkt des Abschlusses dieser Entwicklung nach und nach aus dem Mittelpunkt des Interesses rücken. Denn die letzte Periode der indischen Philosophie der klassischen Zeit ist dadurch charakterisiert, daß in ihr ein "allgemeiner erkenntnistheoretischer Entwicklungsstrom"²⁸⁾ in den Vordergrund tritt.

Das Interesse an erkenntnistheoretischen Problemen läßt sich in der Geschichte der indischen Philosophie für den Zeitraum des ersten nachchristlichen Jahrtausends auf verschiedenen Stufen beobachten: In den ersten Jahrhunderten dieser Zeitspanne entwickeln sich im Zuge der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, in der die Auseinandersetzungen zwischen Vertretern verschiedener metaphysischer Systeme einen breiten Raum einnehmen, verschiedene Traditionen von Disputations-Logik.²⁹⁾

Zum erstenmal bei Vṛṣagapa (4. Jh. n. C.) wird Logik isoliert betrachtet und neben anderen Erkenntnismitteln vor der Darstellung der Metaphysik abgehandelt.³⁰⁾

Der Nyāya nach Verschmelzung der Vādatradition mit der Naturphilosophie und das Vaiśeṣika nach Aufnahme einer Erkenntnislehre bieten kurz danach ein ähnliches Bild.

Schon zur gleichen Zeit aber entwickelt sich in einer anderen Tradition eine ganz andere Art des philosophischen Interesses an Erkenntnis. In der Mahāyāna-Schule des Yogācāra gelangte man aus dem Meditationserlebnis zu der Lehre der Irrealität der Außenwelt,³¹⁾ und entwickelte schließlich das idealistische System der Vijñaptimātratā, das lehrte, daß alles nur Erkenntnis sei. Und der Buddhist Dignāga, dieser Tradition verwandt, ist der erste indische Denker, der die Erkenntnismittel als in sich abgeschlossenes Thema behandelte.³²⁾ In ihm begründet sich die logisch-erkenntnistheoretische Schule des Buddhismus, deren Ziel es ist, in der isolierten Untersuchung der Erkenntnismittel zur reinen Transzendentalphilosophie zu gelangen, die jegliche Ontologie überwindet.³³⁾

Dagegen hat die Beschäftigung der brahmanischen Schulen mit den Erkenntnismitteln, also auch des Nyāya und des Vaiśeṣika, immer das Ziel, ein bestimmtes metaphysisches System durch eine bestimmte Erkenntnistheorie zu stützen.³⁴⁾ So galt es für Nyāya und Vaiśeṣika, den extremen Realismus der Kategorienlehre, in ihm die Realität der Außenwelt überhaupt, zu behaupten - die Grundsteine jener Tradition in die man sich stellte. Wie nicht anders zu erwarten bei einem quasi von naturwissenschaftlichen Untersuchungen ausgehenden System, steht für Nyāya und Vaiśeṣika die Wahrnehmung an erster Stelle der Erkenntnismittel. Und die Forderung des aufrechtzuerhaltenden Realismus, daß Erkenntnisse objektive Gründe haben müssen, setzt Nyāya und Vaiśeṣika in ihren Lehren von der Wahrnehmung und vom Objekt der Wahrnehmung in schärfsten Gegensatz zur logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus.

Daher steht der avayavī, als Objekt der Wahrnehmung des nicht-Yogins, auch noch an einer wichtigen Stelle des Interesses, wenn sich in nach-Dharmakīrtischer Zeit das Hauptgewicht des Interesses auch von der Ontologie auf die Erkenntnislehre verlagert hat. Und diese exponierte Stelle im Widerstreit der Meinungen

zum Problem der Wahrnehmung, die die Lehre vom avayavī nunmehr einnimmt, ist es m.E. auch, die dazu geführt hat, daß eine Reihe von Einzelfragen, die die Lehre wohl in ihrer klassischen Form auch schon implizierte, erst in nachklassischer Zeit problematisch wurden und in exakteren Überlegungen gelöst wurden.

II. DIE POLEMIK DER GEGNER UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE ENTWICKLUNG DER LEHRE VOM AVAYAVĪ

Bei der Darstellung der Geschichte der Diskussion um die Lehre vom avayavī müssen zunächst - was die Gegner betrifft - zwei Gruppen von Argumenten unterschieden werden: Die eine, die ihre Anfänge in der Anonymität der Frühgeschichte der indischen Philosophie hat, die andere, die in ihrer Herkunft auf bestimmte Persönlichkeiten zurückzuführen ist.

Die Argumente der ersten Gruppe lassen sich teils auf Grund ihres Inhaltes, teils auf Grund späterer Evidenz bestimmten gegnerischen Systemen zuschreiben, sind jedoch nur in der von den sie aufgreifenden Naiyāyikas überlieferten Form zugänglich. Es sind dies die Argumente der frühen Hīnayāna-Schulen, also des Sarvāstivāda und möglicherweise der Sautrāntika-Schule, die als Pūrvapakṣa in den Debatten im Nyāyasūtram und im Nyāyabhāṣyam vorzufinden sind, und auch die Argumente des Sāṃkhya, die auf Seiten des Nyāya erst im Nyāyavārttikam greifbar werden, wenn-~~gleich~~ angenommen werden kann, daß die Konfrontation von Nyāya und Vaiśeṣika mit dem Sāṃkhya-System schon in der Zeit des Aufkommens der Kategorienlehre im Hinblick auf die Lehre vom avayavī zu heftiger Polemik und zu bewußten Festlegungen auf Seiten des Vaiśeṣika geführt hat.³⁵⁾

Die Argumente der zweiten Gruppe lassen sich für die Zeit des Nyāyasūtram und des Nyāyabhāṣyam auf die Madhyamaka-Autoren Āryadeva und seinen Kommentator Vasu zurückführen. Als Diskussionspartner Uddyotakaras im Nyāyavārttikam tritt haupt^usächlich Vasubandhu der Jüngere in Erscheinung - sowohl als Vertreter des Hīnayāna-Buddhismus im Abhidharmakośabhāṣyam, als auch als Mahāyāna-Lehrer der Yogācāra-Schule in seiner Viṃśatikāvijñaptimātratāsiddhi.

Dharmakīrti und seine Schule sind schließlich der maßgebliche Widerpart aller Philosophen des Nyāya und des Vaiśeṣika in der Zeit nach ihm.

Die vorgefundenen Einwände gegen die Lehre vom avayavī sollen in diesem Kapitel dargestellt und in ihrer Herkunft nach Möglichkeit bestimmt werden. Weiters soll beschrieben werden, wie diese Einwände von den Vertretern der Lehre vom avayavī behandelt wurden, im Zusammenhang mit welchen Problemen sie von jenen jeweils betrachtet wurden, und wie sie zur Interessensbildung der jeweiligen Zeit im Rahmen der Problematik des avayavī beigetragen haben.

1. Die Polemik der frühen Hīnayāna-Schulen im Nyāya-sūtram und im Nyāyabhāṣyam.

Das Nyāyasūtram ist der älteste Text, in dem die Lehre vom avayavī diskutiert wird. Wir finden hier zwei Passagen, in denen der Gegner als Hīnayāna-Buddhist identifiziert werden kann; Gewißheit kann hier nicht gewonnen werden; erst für die Deutung dieses Gegners durch Pakṣilasvāmin wird diese Identifizierung sicherer.

Die betreffenden Abschnitte aus dem Nyāyasūtram, NS II,1,28-34 und NS IV,2,13-14, lauten in Text und Übersetzung von W. Ruben folgendermaßen:

NS II,1,28-34

"pratyakṣam anumānam ekadeśagrahaṇād upalabdheḥ //28//
na pratyakṣeṇa yāvat tāvad apy upalambhāt //29//
na caikadeśopalabdhir avayavisadbhāvāt //30//
sādhyatvād avayavini saṁdehaḥ //31//
sarvāgrahaṇam avayavyasiddheḥ //32//
dhāraṇākaraṇopapatteḥ ca //33//
senāvanavad grahaṇam iti cen nātīndriyatvād
apūnām //34// "

NS IV,2,13-14

"keśasamūhe taimirikopalabdhivat tadupalabdhīḥ //13//
svaviśayānatikṛtānendriyasya paṭumandabhāvād
viśayagrahaṇasya tathābhāvo nāviśaye pravṛttiḥ //14//

NS II,1,28-34

"28. Die Wahrnehmung ist [in Wirklichkeit] Folgerung, denn man erkennt [ein Ganzes erst durch Folgerung], nachdem man einen Teil erfaßt hat.

29. Nein (damit ist die Wahrnehmung an sich noch nicht widerlegt), denn soweit man durch Wahrnehmung erkennt, so weit ist sie eben Wahrnehmung.

30. Und es gibt nicht etwa nur [solche] Wahrnehmung [als Erfassung] von Teilen, denn es gibt das Ganze [als etwas von den Teilen Verschiedenes, und das wird in der Wahrnehmung erkannt].

31. Da (das Ganze) erst zu beweisen ist, [da ihr seine Realität behauptet und wir sie bestreiten, ergibt sich aus dem Widerspruch] Zweifel über das Ganze.

32. Es wäre nicht möglich, irgend etwas Existierendes zu erfassen, wenn es kein Ganzes gäbe.

33. Und weil es ein Festhalten und Herholen [des Ganzen] gibt, [gibt es ein Ganzes, das etwas anderes ist als die Teile].

34. Wenn [du einwendest], daß die [vermeintliche] Erfassung [eines Ganzen] so ist, wie man ein Heer oder einen Wald [als Ganzes zu] erfassen [glaubt, wo man doch in Wirklichkeit nur die Teile, die Soldaten oder die Bäume wahrnimmt, so ist zu entgegen], daß das nicht so ist, weil (die Teile des Ganzen,) die Atome, übersinnlich sind."

NS IV,2,13-14

"13. Die Wahrnehmung des [Ganzen] ist so wie die eines Haarschopfes durch einen Starkranken.

14. Die Sinnesorgane sind scharf oder stumpf, und dementsprechend ist die Sinneswahrnehmung [genau oder ungenau]; aber das Sinnesorgan überschreitet nicht die Grenzen seines Gegenstandsgebietes, und daher fungiert es nicht bei einem Ding, das nicht in sein Gebiet gehört.

In diesen beiden Passagen lassen sich zwei inhaltlich zusammenhängende Gruppen erkennen. NS II,1,28-33 bringt die Lehre vom avayavī als Argument zur Verteidigung der Nyāya-Auffassung von der Wahrnehmung ins Spiel; NS II,1,34 und NS IV,2,13-14 stellt eine Verteidigung der Lehre vom Ganzen, wie sie der Nyāya vertrat, gegen eine andere Auffassung

von materiellen Objekten dar.

Der Einwand, daß Wahrnehmung in Wahrheit Schlußfolgerung sei, weil ein Ding erkannt wird, indem zuerst ein Teil wahrgenommen wird, dann erst seine Gesamtheit erschlossen, läßt sich aus zwei Gründen dem Sarvāstivāda zuschreiben: Zunächst findet sich eine Parallele dazu im Sataśāstram des Madhyamaka Āryadeva,³⁶⁾ wo ein im Kontext als solcher ausgewiesener Sarvāstivādin³⁷⁾ behauptet, daß, wenn ein Teil wahrgenommen ist, die Annahme, daß das Ganze wahrgenommen ist, folgt. Weiters führt auch die Untersuchung der Voraussetzungen, die einen solchen Einwand ermöglichen, zu diesem Ergebnis; nur ein System, das die materiellen Objekte als lose Ansammlung von einzelnen Gegebenheiten verstand, wie der Sarvāstivāda, kann die Wahrnehmung eines Teiles beim Vorgang, der zum Erkennen eines Ganzen führt, isolieren. Und in der Erkenntnislehre des frühen Abhidharma läßt sich die Behauptung, daß Wahrnehmung in Wahrheit Schlußfolgerung sei, für ein komplexes Ding, wie es eben ein Ganzes ist, so verstehen: In der Anschauung kann nur je eine der vielen Gegebenheiten, die ein Ganzes ausmachen, präsent sein;³⁸⁾ das Erkennen eines Ganzen dagegen würde für diese Lehre einer Erkenntnis, die den Inhalt der Anschauung reflektierend zum Bewußtsein bringt, vielleicht des manovijñānam, bedürfen.³⁹⁾ So wäre es zu verstehen, daß für den Sarvāstivādin die Erkenntnis eines Ganzen nicht unmittelbare Anschauung - also Wahrnehmung - sein kann, sondern Reflexion - ein Akt begrifflichen Denkens, das eher den Charakter einer Folgerung als einer Anschauung hat - sein muß.⁴⁰⁾

Deutlicher läßt sich im zweiten Text-Abschnitt der Gegner als Sautrāntika erkennen: Er denkt die Dinge als Anhäufung von Gegebenheiten, nicht als Einheit. Daß sie als Einheit vorgestellt werden, führt er in einem Fall (NS II,1,34) auf die Begrifflichkeit des Denkens, das eben mit Sammelbegriffen wie "Heer" oder "Wald" operiert, zurück, im anderen Fall (NS IV,2,13) auf eine Unzulänglichkeit der Sinne, die eine real gegebene Vielheit irrtümlich als Einheit auffassen.

Hatte der Gegner im ersten Abschnitt wohl eher ein Ganzes - wenn auch nicht im Sinne des von seinen Teilen verursachten, von ihnen verschiedenen *avayavī* - als real angenommen, wie dies von einem *Sarvāstivādin* zu erwarten ist,⁴¹⁾ so sehen wir hier, daß sich die für die *Sautrāntika*-Schule typische Unterscheidung von *saṃvṛttisat*- (beschränkt wahr) und *paramārthasat*- (im höchsten Sinne wahr) abzeichnet; nach dieser Lehre wären die Gegebenheiten, die in ihrer Gesamtheit ein Ding ausmachen real, das Ding aber nur beschränkt real: es existierte nur der Bezeichnung nach (*prajñaptisat*-).⁴²⁾ Der Fall des *prajñaptisat*- wird besonders in dem Vergleich mit dem Wald oder dem Heer angesprochen, denn Wald und Heer sind auch für den Realisten nur Sammelbegriffe.

Die Feststellung, daß der Gegner der Lehre vom *avayavī*, der im *Nyāyasūtram* aufscheint, in diesen beiden Abschnitten einmal ein *Sarvāstivādin* und einmal ein *Sautrāntika* sein dürfte, stützt die Annahme, daß von diesen beiden Abschnitten der eine früher, der andere später anzusetzen ist. Denn der *Sarvāstivāda* hat schon vor dem Entstehen der *Sautrāntika*-Schule gewirkt.

Für die weitere Entwicklung der Diskussion um den *avayavī* ist es von Bedeutung, daß hier, in dieser Konfrontation mit dem *Hīnayāna*-Buddhismus, der Ausgangspunkt zu sehen ist für den späteren kontinuierlichen Zusammenhang zwischen Fragen der Wahrnehmungslehre und Fragen der Lehre vom *avayavī*.

Die Probleme und Argumente, die aus dem Text des *Nyāyasūtram* nur unklar zu erkennen waren, treten im *Nyāya-bhāṣyam* deutlicher hervor. Hinsichtlich der inhaltlichen Darstellung der gegnerischen Position läßt sich keine Veränderung feststellen. Das Problemverständnis des *Nyāya* zeigt sich jedoch etwas verschoben; besonders in der Behandlung des Problems des ersten Abschnittes im Anschluß an NS II,1,28 - des spezifischen Charakters der Wahrnehmung - wird ein Abstand zwischen den Entwicklungs-

stufen, auf denen der Abschnitt NS II,1,28-33 einerseits entstanden ist und seine Kommentierung im Nyāyabhāṣyam andererseits, offenbar.

Schon in seiner Erklärung von Sūtram II,1,28 ⁴³⁾ zeigt Pakṣilasvāmin, daß es für ihn hier nicht nur um die Frage, ob Wahrnehmung ein eigenes Erkenntnismittel sei oder nicht, geht, sondern daß ihn hier die Frage, ob ein bestimmter Gegenstand als solcher ausschließlich durch Wahrnehmung erkannt werden könne oder nicht, auch beschäftigt. Er führt daher in seiner Kommentierung des Sūtram zwei Thesen über die Beschaffenheit dieses Gegenstandes, der erkannt werden soll, ein:

"yad idam indriyārthasannikarṣād utpadyate jñānaṃ
vrkṣa iti, etat kila pratyakṣaṃ, tat khaly anumānaṃ
eva / kasmāt ? ekadeśagrahaṇāt vrkṣasyopalabdheḥ /
arvāgbhāgam ayaṃ grhītvā vrkṣam upalabhyate / na
caikadeśo vrkṣaḥ / tatra yathā dhūmaṃ grhītvā
vahnim anuminoti tādr̥g eva tad bhavati //
kim punar grhyamāṇād ekadeśād arthāntaram anumeyaṃ
manyase ? avayavasamūhapakṣe avayavāntarāṇi, dra-
vyāntarotpattipakṣe tāni cāvayavī ceti / avayava-
samūhapakṣe tāvad ekadeśagrahaṇād vrkṣabuddher
abhāvaḥ / nāgrhyamāṇam ekadeśāntaram vrkṣo grhya-
māṇaikadeśavad iti / atha ekadeśagrahaṇād ekadeśā-
ntarānumāne samudāyapratibandhāt tatra vrkṣa-
buddhiḥ - na tarhi vrkṣabuddhir anumānaṃ evaṃ sati
bhavitum arhatīti / dravyāntarotpattipakṣe nāvaya-
vy anumeyo 'nyaikadeśasambaddhasyāgrahaṇāt grahaṇe
cāviśeṣād anumeyatvābhāvaḥ / tasmād vrkṣabuddhir
anumānaṃ na bhavati //" ⁴⁴⁾

"[Gegner:] Die Erkenntnis 'Baum', die aus der Verbindung von Sinnesorgan und Gegenstand entsteht, ist [deiner Meinung nach] Wahrnehmung; [unserer Meinung nach] ist sie nur Schlußfolgerung. Wieso? Weil das Erkennen des Baumes auf Grund des Erfassens eines einzigen Teiles [des Baumes zustande kommt]. [Der Beschauer] erkennt den Baum, nachdem er den vorderen Teil [des Baumes] erfaßt hat.

Und der eine Teil ist nicht der Baum. In diesem Fall ist das genauso, wie er das Feuer erschließt nachdem er den Rauch erfaßt hat.

[Frage:] Was ist denn der andere Gegenstand, von dem du glaubst, er müsse erschlossen werden auf Grund des einen Teiles, der erfaßt wird?

[Antwort:] Wenn die These [vertreten wird, der Gegenstand sei] eine Anhäufung von Teilen, dann wären es die anderen Teile [, die man erschließen muß]; wenn die These [vertreten wird], daß eine andere Substanz entsteht, dann wären es sowohl diese [anderen Teile] als auch der avayavī [, die man erschließen muß].

[In Wirklichkeit aber] gäbe es - wenn zunächst die These von der Anhäufung der Teile [zutrifft] - auf Grund des Erfassens eines Teiles [überhaupt] keine Erkenntnis des Baumes. Der andere Teil [des Baumes], der nicht erfaßt wird, ist nicht der Baum, [ebensowenig] wie der eine Teil, der ~~nicht~~ erfaßt wird.

[Gegner:] Dann [ergibt] sich die Erkenntnis des Baumes in diesem Fall auf Grund einer Erinnerung der Zusammenballung [der Teile], nachdem [zuvor] auf Grund des Erfassens eines Teiles die anderen einzelnen Teile erschlossen worden sind.

[Pakṣilasvāmin:] Dann kann die Erkenntnis des Baumes - wenn es so ist - keine Schlußfolgerung sein.

Wenn die These vom Entstehen einer anderen Substanz [zutrifft], dann ist der avayavī nicht zu erschließen, denn man erfaßt ihn nicht als mit einem anderen einzelnen Teil in Verbindung stehend; und wenn man ihn [so, nämlich mit einem anderen Teil verbunden] erfaßt, dann ist er nicht zu erschließen, denn es besteht kein Unterschied [zwischen der Erkenntnis des mit einem Teil verbundenen avayavī und der des avayavī überhaupt]. Daher ist die Erkenntnis des Baumes keine Schlußfolgerung."

Die erste These ist, daß es sich bei einem materiellen Gegenstand um eine Anhäufung von Teilen handle, was nach

Ansicht des Gegners für die Erkenntnis nach sich zöge, daß, nachdem ein Teil wahrgenommen wurde, die übrigen erschlossen werden müßten.

Die Zweite ist, daß es sich dabei um eine andere Substanz⁴⁵⁾ handle, was für den Gegner bedeuten würde, daß dann nach Wahrnehmung eines Teiles die übrigen Teile und auch noch die andere Substanz, nämlich der avayavī, erschlossen werden müßten, um den Gegenstand erkennen zu lassen.

Die erste Möglichkeit lehnt Pakṣilasvāmin ab mit dem Argument, daß, ebensowenig wie der eine wahrgenommene Teil der zu erkennende Gegenstand ist, es auch die anderen, nicht wahrgenommen, die erschlossen werden sollen, nicht sind, eine Erkenntnis dieses Gegenstandes also unter diesen Umständen unmöglich wäre.

Dann setzt er sich mit der Vorstellung des Erkenntnisvorganges, die der Gegner für diesen Fall vorlegt, auseinander: Jener meint, es käme auf Grund des Erfassens eines Teiles des Gegenstandes zu einem Erschließen der anderen Teile, dann erst käme es auf Grund einer Erinnerung der ganzen Anhäufung zur Erkenntnis des konkreten Gegenstandes; - dagegen sagt Pakṣilasvāmin, daß, wenn es sich so verhält, hier nicht von Schlußfolgerung die Rede sein kann. Es läge lediglich eine Erinnerung vor, der Erkenntnisvorgang aber, der diese Erinnerung möglich macht, wäre nicht geklärt.

Die zweite These zum Gegenstand ist die, zu der sich Pakṣilasvāmin bekennt, und in dieser sieht er auch keine Möglichkeit, die Wahrnehmung eines solchen Gegenstandes durch Schlußfolgerung zu ergänzen: Um den avayavī, die andere Substanz, aus der Wahrnehmung des einen Teiles, mit dem das Sinnesorgan in Kontakt steht, erschließen zu können, müßte irgendwann erkannt worden sein, daß ein anderer Teil mit diesem avayavī in Verbindung steht, um von diesem Fall auf den Fall des gerade wahrgenommenen Teiles schließen zu können. Dies wäre entweder unmöglich - nämlich wenn die Forderung des Gegners, den avayavī zu erschließen, zurecht besteht, weil er durch Wahrnehmung nicht erkannt werden kann -, oder aber es ist möglich, wahrzunehmen, daß der avayavī mit einem anderen Teil in

Verbindung steht, dann ist aber auch klar, daß er ohnehin prinzipiell als ganzer wahrgenommen wird, denn anderenfalls könnte die Verbindung zwischen ihm und jenem Teil eben nicht wahrgenommen werden. Zu trifft natürlich die zweite dieser beiden Alternativen.

Aus der Gegenüberstellung der beiden Thesen zur Beschaffenheit der Dinge zeigt sich, daß der Sarvāstivāda z.B. tatsächlich Schwierigkeiten hätte, seinen Realismus auf den Gegebenheiten der sinnlichen Wahrnehmung allein zu begründen. Wenn ein Ding in einer Ansammlung von einzelnen, lose zusammenhängenden Bestandteilen besteht, kann es nicht vollständig wahrgenommen werden - die einzelnen Bestandteile hindern einander daran, gemeinsam wahrgenommen zu werden. Diese Schwierigkeit wurde den Hīnayānisten auch von den Madhyamakas vorgeworfen.⁴⁶⁾

Der Nyāya wird sich hier in dieser Auseinandersetzung der Bedeutung des Begriffes der Einheit als eines wesentlichen Bestandteiles der Lehre vom avayavī bewußt und bemüht sich, die Realität der Einheit der Dinge, die er als einheitlich verstand, zu zeigen:

"sarvaṃ nānā / na kaścid eko bhāvo vidyate / kasmāt ?
bhāvalakṣaṇaprthaktvāt / bhāvasya lakṣaṇam abhidhānam / yena lakṣyate bhāvaḥ sa samākhyāśabdaḥ, tasya prthagviṣayatvāt / sarva bhāvasamākhyāśabdaḥ samūhāvācī / kumbha iti saṃjñāśabdo gandharasarūpasparśasamūhe budhnapārśvagrīvādisamūhe ca vartate / nidarśanamātram cedam iti //
anekavidhalakṣaṇair iti / madhyamapadalopī samāsaḥ / gandhādibhiḥ ca guṇair budhnādibhiḥ cāvayavaiḥ sambaddha eko bhāvo niṣpadyate / guṇavyatiriktaṃ ca dravyam avayavātiriktaś cāvayavīti / vibhaktanyaṃ caitad ubhayam iti //
na kaścid eko bhāva ity ayuktaḥ pratiśedhaḥ / kasmāt ? lakṣaṇavyavasthānād eva / yad iha lakṣaṇaṃ bhāvasya saṃjñāśabdabhūtaṃ tad ekasmin vyavasthitaṃ - yaṃ kumbham adrākṣaṃ taṃ sprśāmi, yaṃ evāsprākṣaṃ taṃ paśyāmi / guṇasamūho grhyata iti / aṇusamūhe cāgrhyamāne yad grhyate tad ekam eveti /

athāpy etad uktaṃ - nāsty eko bhāvo yasmāt samu-
dāyaḥ / ekānupapatter nāsty eva samūhaḥ / nāsty
eko bhāvo yasmāt samūhe bhāvaśabdaprayogaḥ / eka-
sya cānupapatteḥ samūho nopapadyate - ekasamuccayo
hi samūha itivyāhatatvād anupapannaṃ - nāsty eko
bhāva - iti / yasya pratiśedhaḥ pratijñāyate, -
samūhe bhāvaśabdaprayogāt - iti hetuṃ bruvatā sa
evābhyānujñāyate, ekasamuccayo hi samūha iti /
samūhe bhāvaśabdaprayogād iti ca samūham āśritya
pratyekaṃ samūhapratiśedho - nāsty eko bhāva - iti /
so 'yam ubhayato vyāghātād yat kiṃcanavāda iti //"47)

Pakṣilasvāmin widerlegt die Lehren des kāśmīrischen Sarvā-
stivāda und vor allem der Sautrāntikas, nach denen alles
voneinander gesondert besteht, wobei unter "alles" die
dharma, die ein Ding konstituieren, zu verstehen sind,
also etwa Geruch, Geschmack, Farbe, Fühlqualität, die in
einer bestimmten Konstellation die Bezeichnung "Topf" er-
halten, mit folgender Argumentation:

Zunächst wird darauf verwiesen, daß diese genannten
Konstituenten eines Dinges als Eigenschaften von der
Substanz, der sie inhärieren, verschieden sind - der Kon-
flikt um Annahme oder Leugnung der Substanz ist in der
Auseinandersetzung zwischen Nyāya, Vaiśeṣika und den
buddhistischen Systemen immer mitzuverstehen; dann wird
gezeigt, daß die Bezeichnung, die sich auf ein Ding als
Einheit bezieht, nur einer wirklich vorhandenen Einheit
entsprechen kann, da sich diese Bezeichnung auf Wahrnehmungs-
inhalte gründet, die nur unter der Voraussetzung einer be-
reits aus den Atomen entstandenen Einheit möglich sind, da
die Atome selbst ja eine Wahrnehmung nicht ermöglichen
würden.

Andererseits ist aber klar, daß auch die Formulierung des
Gegners, nämlich daß sich die Bezeichnungen auf Ansammlun-
gen von Dingen beziehen, den Begriff der Einheit voraus-
setzt. Denn woraus, wenn nicht aus mehreren Einheiten,
sollte eine Ansammlung bestehen? Also wäre selbst die
Feststellung, daß sich Bezeichnungen auf Ansammlungen von
Dingen beziehen, kein Grund, den Begriff der Einheit aus-
zuschließen.

Daher sind alle anderen Erklärungsversuche der Erkenntnis einer Einheit für Pakṣilasvāmin nur Schilderungen von irrtümlichen Erkenntnissen.

So behandelt er auch den Einwand "senāvanavad iti cet...", der in NS II,1,34 und auch im Śataśāstram vorliegt, nur als Beispiel für eine irrtümliche Erkenntnis, was den Begriff der Einheit anbelangt.⁴⁸⁾

Die im Nyāyasūtram verwendete Widerlegung hat Pakṣilasvāmin beibehalten. Zweimal, unter NS II,1,32 und unter NS II,1,34, argumentiert er damit, daß die Atome ihrem Wesen nach den Sinnen nicht zugänglich sind, und daher überhaupt nicht Gegenstand einer Sinneserkenntnis sein können. Das Argumentieren mit der Ontologie des Objektes ist gleichgeblieben. Neu ist hier das Argumentieren mit Sachverhalten des Erkenntnisvorganges, der die Wirklichkeit des Objektes vermittelt. Für Pakṣilasvāmin ist es wesentlich, in der Diskussion dieses Argumentes herauszuarbeiten, was im Falle eines Heeres oder eines Waldes zur fälschlichen Erkenntnis einer Einheit führt: Hier wird an Dingen, die wahrnehmbar sind, auf Grund einer für das Sinnesorgan zu großen Entfernung eine real bestehende Gesondertheit nicht wahrgenommen.⁴⁹⁾ Wäre es nun so, daß bezüglich vieler verschiedener Atome deshalb die Erkenntnis einer Einheit auftritt, weil ihre Gesondertheit nicht wahrgenommen wird, dann wäre das nichts als eine irrtümliche Erkenntnis: ⁵⁰⁾

"nānābhāve cāpūnām prthaktvasyāgrahanād abhedenaikam iti grahaṇam atasmims tad iti pratyayaḥ..."⁵¹⁾

Auch von diesem Ansatz her versucht Pakṣilasvāmin zu zeigen, daß der Begriff der Einheit nicht eine Fiktion ist, sondern einer Realität entspricht. Dies wird unternommen, indem gezeigt wird, daß das Schema einer irrtümlichen Erkenntnis, das "irgendetwas als etwas, das es nicht ist, Erkennen", zur Voraussetzung hat, daß etwas nur dann als etwas, das es nicht ist, erkannt werden kann, wenn dieses etwas, das es nicht ist, anderswo realiter existiert:

"atasmims tad iti pratyayasya pradhānāpekṣitvāt pradhānasiddhiḥ / sthānau puruṣa iti pratyayasya

kiṃ pradhānam ? yo 'sau puruṣe puruṣapratyayas
tasmin sati puruṣasāmānyagrahaṇāt sthānau puruṣo
'yam iti / evaṃ nānbhūteṣv ekam iti sāmānyagra-
haṇāt pradhāne sati bhavitum arhati /" 52)

2. Die Polemik des Madhyamaka-Systems im Nyāyasūtram und und im Nyāyabhāṣyam.

Die im Nyāyasūtram enthaltenen Argumente der
Madhyamakas sind größtenteils durch Parallelstellen in
Werken dieser Schule als solche ausgewiesen.

Der Abschnitt NS IV,2,3-29, mit Ausnahme der
Sūtren 13 und 14, die bereits der Diskussion mit den
hīnayānistischen Lehren zugeordnet wurden, und die auch
sinngemäß aus dem Zusammenhang dieses Abschnittes fallen,
ist als Diskussion mit dem Madhyamaka zu werten. Text
und Übersetzung lauten:

NS IV,2,6-12

"vṛtṭyanupapatter api tarhi na saṃśayaḥ //6//
kṛtsnaikadeśāvṛttitvād avayavānām avayavyabhā-
vaḥ //7//
teṣu cāvṛtter avayavyabhāvaḥ //8//
prthak cāvayavebhyo 'vṛtteḥ //9//
na cāvayavy avayavāḥ //10//
ekasmin bhedābhāvād bhedaśabdaprayogānupapatter
apraśnaḥ //11//
avayavāntarabhāve 'py avṛtter ahetuḥ //12//"

NS IV,2,15-29

"avayavāvayaviprasaṅgaś caivam ā pralayāt //15//
na pralayo 'ṇusadbhāvāt //16//
paraṃ vā truṭeḥ //17//
ākāśavyatibhedāt tadanupapattiḥ //18//
ākāśāsarvagatatvam vā //19//
antar bahiś ca kāryadravyasya kāraṇāntaravacanād
akārye tadabhāvaḥ //20//
śabdasaṃyogavibhavāc ca sarvagatatvam //21//
avyūhāviṣṭambhavibhutvāni cākāśadharmāḥ //22//
mūrtimatām ca saṃsthānopapatter avayavasadbhāvaḥ //23//
saṃyogopapatteś ca //24//
anavasthākāritvād anavasthānopapatteś cāpratīṣe-
dhaḥ //25//

buddhyā vivecanāt tu bhāvānām yathātmyānupalabdhis
tantvapakarṣaṇe paṭasadbhāvānupalabdhiḥ tad
anupalabdhiḥ //26//

vyāhatatvād ahetuḥ //27//

tadāśrayatvād aprthaggrahaṇam //28//

pramāṇataś cārthapratipatteḥ //29// "

NS IV,2,6-12

"6. Über, daß es das Ganze nicht gibt, herrscht
freilich auch kein Zweifel, weil das Verhältnis
des Ganzen zu seinen Teilen nicht möglich ist.

7. Es gibt kein Ganzes, weil die Teile nicht im
ganzen Ganzen und nicht in einem Teile des Gan-
zen weilen.

8. Und weil das Ganze nicht in diesen (d.h. den
Teilen) weilt, gibt es kein Ganzes.

9. Und weil das Ganze nicht gesondert von den
Teilen existiert, gibt es kein Ganzes.

10. Und nicht sind die Teile das Ganze.

11. Das ist keine Frage, denn bei einem Einen kann
man nicht von Verschiedenheiten reden, weil es eben
keine Verschiedenheiten hat.

12. Es ist kein Grund, daß das Ganze nicht in den
Teilen weilen könne, weil es keine anderen Teile
dazu habe, denn selbst wenn das Ganze diese Teile
hätte, würde es nicht in den Teilen weilen."

NS IV,2,15-29

"15. Und auf diese Weise müßte das Verhältnis von
Teil und Ganzem weitergehen bis zur Auflösung.

16. Nicht gibt es die Auflösung ins Nichts, weil
die Atome da sind.

17. Wahrlich, das Atom ist feiner als ein Sonnen-
stäubchen!

18. Dieses (Atom) gibt es nicht, weil es vom Äther
durchdrungen ist.

19. Oder der Äther ist nicht allerfüllend.

20. Ein Drinnen und Draußen gibt es nur bei einem
Produkt Ding, weil man damit die jeweils entgegen-
gesetzten Teile bezeichnet; bei einem Ding, das kein
Produkt ist, gibt es sie nicht.

21. Und der Äther ist allerfüllend, weil der Ton und die Verbindung überall ist.
22. Und der Äther hat die Attribute der Nicht-zer-teilbarkeit, des Nichtwiderstehens und Allerfüllens.
23. Und es gibt Teile [des Atoms], weil formhafte Dinge eine Struktur haben.
24. Und (das Atom hat Teile), weil [ein Atom mit den anderen] verbunden ist.
25. Das ist kein Einwand [gegen die Existenz des Atoms], denn [diese Sätze] würden zum regressus in infinitum führen, und ein regressus in infinitum kann nicht sein.
26. Aber aus der verstandesgemäßen Zergliederung erfolgt keine Erkenntnis der Wesenheit der Dinge; wie die Existenz eines Tuches, abgesehen von seinen Fäden, nicht wahrgenommen wird, so wird auch kein [Ganzes, abgesehen von seinen Teilen,] wahrgenommen.
27. Das ist kein Grund weil es widerspruchsvoll ist.
28. Man nimmt [das Ganze/deshalb] nicht besonders [neben den Teilen] wahr, weil es ihnen inhäriert.
29. Und weil die Dinge durch Erkenntnismittel er-kannt werden."

Der Madhyamaka polemisiert gegen die Auffassung des Nyāya und des Vaiśeṣika von der materiellen Welt, ohne dieser Auffassung eine eigene gegenüberzustellen. Er negiert die materielle Welt.

In diesem Abschnitt aus dem Nyāyasūtram unterscheiden sich inhaltlich drei Gruppen: In NS IV,2-12 und IV,2,15-17 wird der Angriff auf die Vorstellung eines von seinen Teilen verschiedenen Ganzen behandelt. NS IV,2,18-25 be-handelt den Angriff auf die Lehre vom Atom; und NS IV,2, 26-29 beschäftigt sich mit einem Argument, das zeigen will, daß der Erkenntnisvorgang kein reales Objekt vermittelt.

In der ersten dieser drei Gruppen versucht der Madhyamaka, das Verhältnis zwischen Teilen und Ganzem, das nach der Ansicht des Nyāya und des Vaiśeṣika darin besteht, daß das Ganze sich in den Teilen befindet und dennoch von jenen verschieden ist, ad absurdum zu führen, indem er es als unmöglich nachzuweisen versucht.

Im Sataśāstram Āryadevas und im Kommentar Vasus dazu finden sich alle Teil-Argumente des Pūrvapakṣa dieser Diskussion:

a) In Vasus Kommentar zum Kapitel III des ŚŚ, der "Widerlegung der Einheit", findet sich folgendes: Es wird dort argumentiert, daß, wenn Föhren, Zypressen usw. sich nicht vom Wald unterscheiden, dies kein Grund sei, von einer Einheit "Wald" zu reden, da sich sonst ergeben würde, daß Föhren, Zypressen usw. ein und dasselbe wären, da sie ja vom Wald nicht verschieden sind. Ebenso verhält es sich zwischen dem einzelnen Baum und seiner Wurzel, dem Stamm, den Zweigen usw. Diese Überlegung begründet für Vasu die Ablehnung aller Gegenstände.⁵³⁾

b) In Kapitel I des ŚŚ wird unter anderem die Frage der Seligkeit erörtert, die in der Vorstellung des Pūrvapakṣin am Beginn eines Werkes besprochen werden sollte.⁵⁴⁾ Im Zuge dieser Erörterung formuliert der Pūrvapakṣin, daß auf Grund des Umstandes, daß am Beginn die Kraft der Seligkeit stünde, auch das übrige Seligkeit sei,⁵⁵⁾ und sagt dann weiters, daß es sich hier so verhielte wie mit dem Rüssel eines Elefanten,⁵⁶⁾ der, weil er für dieses Tier das hervorragendste Merkmal ist, zu seiner Bezeichnung (hastin) verwendet wird, und seinen übrigen Körperteilen, die, obwohl in der Überzahl, nicht so verwendet werden können.

Dem entgegnet Deva, daß diese Überlegung zu der Nichtexistenz des Elefanten führt.⁵⁷⁾

Vasus Erläuterung dieses Sūtram berührt dann die Frage des avayavī. ⁵⁸⁾ Erargumentiert so: Sollte der Rüssel etwas vom Elefanten Verschiedenes sein, dann müßte es sich mit Kopf, Füßen usw. genauso verhalten; damit würde man aber behaupten, daß der Elefant etwas anderes sei als sein Rüssel, seine Füße, sein Kopf usw. - das betrachtet Vasu als absurd. Sagt nun der Vaiśeṣika, daß die Gesamtheit der Teile in den Teilen inhäriere, dann, so meint Vasu, müßten sich die Füße (zur Gesamtheit der Teile gehörig) im Kopf (einem Teil) befinden.

Aber auch die Vorstellung, daß der Elefant von seinem Rüssel nicht verschieden sei, wird abgelehnt, denn, wenn es so wäre,

wären Rüssel, Kopf, Fuß usw alle nicht vom Elefanten unterschieden, also gleich ihm, und das bedeutet für Vasu, daß sie auch einander gleich wären: der Kopf wäre identisch mit dem Fuß.

c) Kapitel IV des ŚŚ, die "Widerlegung der Verschiedenheit", erörtert unter anderem die Frage, ob Seiendheit die Gegenstände manifestiert. Deva hält dieser Vorstellung entgegen, daß, wenn es so ist, der Gegenstand auch vorher, bevor er durch Seiendheit manifestiert werden konnte, vorhanden gewesen sein müßte. Weiters würde ein Ding, das ein Charakteristikum notwendig hat, um zum Vorschein zu kommen, keine Einheit darstellen, sondern eine Dualität.⁵⁹⁾ Der Gegner meint nun dazu, es verhielte sich so, wie beim Charakteristikum eines Körpers etwa; jeder Teil eines Körpers ist dessen Charakteristikum und doch bildet der Körper eine Einheit.

Dagegen stellt Deva jenes Argument, das sein Kommentator auch an anderer Stelle verwendet,⁶⁰⁾ nämlich, daß für ihn der Umstand, daß sich das Ganze in den Teilen befindet, bedeuten würde, daß etwa im Falle eines Körpers der Kopf im Fuß sein müßte.⁶¹⁾

Soweit wären alle Parallelen zu dem Argument "vṛttyanupapatter" in NS IV,2,6-10, das sich gegen den avayavī richtet, erfaßt:

- a) entspricht NS IV,2,10, wo behauptet wird, daß Teil und Ganzes nicht identisch sein können,
- b) entspricht zunächst NS IV,2,9, wo behauptet wird, das Ganze könne nicht getrennt von seinen Teilen bestehen, dann NS IV,2,8, mit der Feststellung, ~~mit der Fest~~ daß das Ganze nicht in den Teilen vorkommen könne, und schließlich wieder NS IV,2,10,
- c) behandelt wieder die in NS IV,2,8 festgehaltene Problematik.

Der Umstand, daß sich von Āryadeva über Vasu bis zu NS eine immer genauere Durchdringung und Ausweitung der betrachteten Verhältnismöglichkeiten zwischen Teilen und Ganzem feststellen läßt, daß weiters in den Nyāyasūtren deren klarste, einheitlichste und umfassendste Behandlung

erfolgt ist, berechtigt zuder Annahme, daß die Redaktion dieses Abschnittes aus dem Nyāyasūtram erst nach dem Śataśāstram, vielleicht sogar erst nach seinem Kommentar, erfolgte.

Ebenfalls aus der Parallelität der Argumentationen im Nyāyasūtram und im Śataśāstram und seinem Kommentar erweist sich klar der Zusammenhang zwischen der Behandlung des Argumentes "vṛttyanupapatter" und der von dessen Weiterführung in NS IV,2,15-17, der im Text des NS durch den Einschub zweier Sūtren, die nicht zu dieser Diskussion gehören, zerrissen scheint; anschließend an die hier unter c) behandelte Stelle fährt nämlich Āryadeva fort zu argumentieren: "Das Ganze gleicht dem Teil", und aus Vasus Kommentar läßt sich erkennen, daß es sich hier um eine Parallele zu NS IV,2,15 handelt, wo davon die Rede ist, daß das Verhältnis von Teil und Ganzem bis zum völligen Nichts fortzuführen sei.

Vasu weist nocheinmal darauf hin, daß das Ganze nicht neben den Teilen existieren kann, und erklärt dann, daß es sich für jeden der Teile genauso verhält, was nur bedeuten kann, daß auch sie nicht neben ihren Teilen existieren können.⁶²⁾ Die Parallelität zu NS wird im Text deutlich, da das nun folgende Pūrvapakṣasūtram in ŚŚ NS IV,2,16 (na pralayo 'pusadbhāvāt) unter weglassung des Wortes pralaya- entspricht.⁶³⁾

Auch die zweite Gruppe der Madhyamaka-Diskussion im Nyāyasūtram, die sich mit der Polemik gegen den Atombegriff befaßt, weist für jedes Argument eine Parallele mit einem gegen das Atom gerichteten in den Werken Āryadevas oder seines Kommentators auf.

In Kapitel IX, der "Widerlegung der Ewigkeit", befaßt sich ŚŚ auch ausführlich mit dem Atom, das ja als Ewiges hier widerlegt werden muß.

Der Pūrvapakṣin behauptet die Existenz eines ewigen Atomes, das aus seiner Wirkung erschlossen wird. In diesem Sūtram läßt sich VS IV,1,1-2, die Atomdefinition des Vaiśeṣika, wiedererkennen.⁶⁴⁾ Dagegen bringt nun Āryadeva folgenden Gedanken in die Diskussion, der durch zwei weitere Sūtren aus CŚ ergänzt werden kann: ⁶⁵⁾

Wenn etwas Ursache ist, so muß es das seinem ganzen Wesen nach sein; da aber die zum Wesen des Atoms gehörigen Beschaffenheiten wie seine Kugelrundheit und seine Ausdehnung in seiner Wirkung nicht vorzufinden sind, ergibt sich, daß das Atom zusammengesetzt sein muß und daher nicht ewig sein kann.

Den Schluß von einer bestimmten Gestalt, also der Beschaffenheit *pārimāṇḍalyam*, auf ein Zusammengesetztsein findet man auch in NS IV,2,23; allerdings scheinen hier Überlegungen, die sich von denen Āryadevas unterscheiden, zugrundezuliegen. Die inhaltliche Entsprechung zu NS IV,2,23 ist eine Stelle aus Vasus Kommentar zu einem der folgenden Sūtren.⁶⁶⁾ Es wird dort behauptet, Atome müßten eine Gestalt haben, woraus dann auch abgeleitet wird, daß sie Teile haben.

Der nächste Einwand, den Deva gegen die Ewigkeit und Teillosigkeit des Atoms vorbringt, ist der, daß es vom Äther durchdrungen sein muß.⁶⁷⁾ Das Argument wird nicht weiter erläutert, ist aber jedenfalls eine ganz deutliche Parallele zu NS IV,2,18, das in NS bis NS IV, 2,22 behandelt wird.

In CŚ IX,15-16 finden sich zwei weitere Argumente gegen die Teillosigkeit des Atoms.⁶⁸⁾ Beide stützen sich auf die Notwendigkeit, das Atom im Raum als nach mehreren Seiten hin gerichtet zu denken - einmal, weil eben der Raum in die Himmelsrichtungen gegliedert ist, zum zweitenmal, weil nach der Lehre des Vaiśeṣika eine Bewegung eines Gegenstandes nur so zustandekommt, daß dieser mit seinem Vorderteil eine Verbindung mit einer anderen Raumstelle eingeht, mit seinem Hinteren Teil die bisher bestandene Verbindung löst. Dieser Gedanke hat, zumindest was den zweiten Teil anbelangt, seine Entsprechung in NS IV,2,24, wo die Möglichkeit des Atoms, eine Verbindung einzugehen, als Grund für seine Teilbarkeit betrachtet wird. Deutlichere Beziehung zu NS IV,2,24 besteht in einer Erklärung aus Vasus Kommentar zum ŚŚ,⁶⁹⁾ wo so argumentiert wird, daß die Atome, um ein Aggregat zu bilden, Kontakte eingehen müssen; dies zieht nach sich, daß sie mit einem Teil diesen Kontakt eingehen, also Teile haben.

Für die dritte Gruppe in dieser Diskussion, NS IV,2,26-29, finden wir keine Entsprechung in einem frühen Madhyamaka-Werk. Daß NS IV,2,26 dennoch dem Madhyamaka zuzuweisen ist, wurde bereits gezeigt.⁷⁰⁾

Die Diskussion, die in NS mit dem Madhyamaka geführt wird, ist der Prototyp einer Auseinandersetzung zwischen dem Realismus der Naturphilosophie des Nyāya und des Vaiśeṣika und dem die materielle Welt negierenden Idealisten oder Mystiker. Durch die folgenden Jahrhunderte bedienen sich die Gegner eines realistischen Materiebegriffes dieser und ähnlicher Argumente - so z.B. die späteren Sautrāntikas, der Yogācāra, weiterhin der Madhyamaka, aber auch der Advaitavāda auf brahmanischer Seite - und der Realist setzt diesen Argumenten seine Interpretation der Sachverhalte, die der Gegner zum Anlaß seiner Angriffe nimmt, mit Begründungen, die diese Interpretation stützen, entgegen.

Die Lehren, die in NS den Angriffen des Madhyamaka gegenüber aufrechterhalten werden, sind vorzüglich ontologischer Natur. Die Lehre von der Einheit eines Konkreten Dinges wird hier primär in einer mit Ontologie befaßten Auseinandersetzung in NS IV,2,12 gegen gegnerische Angriffe verteidigt, und zeigt sich dadurch als auch außerhalb der Debatten um die Wahrnehmungserkenntnis bedeutend. Aber auch erkenntnistheoretische Fragen werden hier angeschnitten. Auch hier bietet die Auseinandersetzung das Bild einer bloßen Gegenüberstellung der Standpunkte: Für den Madhyamaka hat die Erkenntnis keinen wahren Gegenstand, sie hat kein seiendes Objekt und ist daher - so argumentierte man später - selbst auch nur nicht-seiend.⁷¹⁾ Für den Naiyāyika dagegen wird im Erkenntnisvorgang ein reales Objekt in einer realen Erkenntnis einem realen Subjekt vermittelt.

In der gesamten Auseinandersetzung mit den Argumenten des Madhyamaka dürfte kein großer zeitlicher Abstand zwischen dem Nyāyasūtram und dem Nyāyabhāṣyam bestehen. Dies zeigt sich auch darin, daß inhaltlich kein

großer Unterschied in der Behandlung dieser Einwände in den beiden Texten feststellbar ist. Lediglich eine verstärkte Tendenz, anstatt bloß den gegnerischen Angriffen mit den Gegebenheiten einer dogmatisch festen Ontologie zu antworten, diese Gegebenheiten auch noch durch Beweise und logische Deduktionen zu untermauern, zeigt sich im Argumentieren Pakṣilasvāmins.

So finden wir im Nyāyabhāṣyam eine gegenüber dem Nyāyasūtram noch um eine Variation erweiterte Fassung des Argumentes "vṛttyanupapatter", das die Unmöglichkeit des avayavī beweisen will. Wurden im Sūtram die einzelnen Teile dieses Argumentes noch als Gründe gegen die Existenz des avayavī einfach aufgezählt, werden sie im Bhāṣyam als Aussagen zum Problem des avayavī behandelt, die ihrerseits wieder begründet werden.

"ekaiko 'vayavo na tāvat kṛtsne 'vayavini varttate /
tayoh parimāṇabhedād avayavāntarasambandhābhāvaprasaṅgāc ca / nāpy avyavyekadeśena, na hy asyānye
'vayavā ekadeśabhūtāḥ santīti //
na tāvat pratyavayavaṃ varttate, tayoh parimāṇabhedāt, dravyasya caikadravyatvaprasaṅgāt / nāpy ekadeśena, sarveṣv anyāvayavābhāvāt / tad evaṃ na yuktaḥ saṃśayaḥ nāsty avayavīti //
avayavyabhāva iti varttate / na cāyaṃ prthag avayavebhyo varttate, agrahānāt nityatvaprasaṅgāc ca / tasmān nāsty avayavīti //
na cāvayavānāṃ dharmo 'vayavī, kasmāt ? dharmātrasya dharmibhir avayavair pūrvavat sambandhānupapatteḥ / prthag cāvayavebhyo dharmibhyo dharmasyāgrahānād iti samānam //" 72)

Die erste Frage, die hier im Pūrvapakṣa untersucht wird, ist die, ob der einzelne Teil im Ganzen vorkomme; es ergeben sich in der Disjunktion zwei Möglichkeiten: Jeder einzelne Teil kommt im vollständigen Ganzen vor, oder er kommt nur in einem Teil des Ganzen vor; beides ist unmöglich,⁷²⁾ weil in ersterem Fall sowohl die unterschiedliche Ausdehnung von Teil und Ganzem, als auch der Umstand, daß so das Ganze mit keinem anderen seiner Teile mehr in Verbindung sein könnte, dagegen sprechen, und weil im

zweiten Fall die anderen Stellen des Ganzen, in denen jene Teile, die in ihm vorkommen sollen, sich befinden sollten, nicht möglich sind - sie sind ja mit den Teilen identisch.

Die zweite Frage ist: Kommt das Ganze in den Teilen vor ? Auch hier wird, nach dem Vorbild des vorhergegangenen Argumentes eine Disjunktion vorgenommen.⁷⁴⁾ Das Ganze könnte somit vollständig in jedem einzelnen Teil vorkommen, oder es könnte teilweise, d.h. mit je einer seiner Stellen, in den jeweiligen Teilen vorkommen. Ersteres ist unmöglich wegen des Unterschiedes in der Ausdehnung, und weil folgen würde, daß so die betreffende Substanz, also der *avayavī*, auf nur einer einzigen Substanz, nämlich dem betreffenden Teil, beruhen würde; dies würde einerseits implizieren, daß sie unzerstörbar wäre und somit ewig, da Substanzen nur durch Trennung ihrer Teile - also mindestens zweier - zerstört werden können, und andererseits, daß sie nicht groß und somit nicht wahrnehmbar wäre.⁷⁵⁾ Das Zweite ist, wie oben, deshalb unmöglich, weil das Ganze außer seinen Teilen eben keine Stellen hat, mit denen es in jenen vorkommen könnte.

Als Drittes wird die Frage gestellt, ob das Ganze gesondert von seinen Teilen vorkommen könne.⁷⁶⁾ Dies wird aus folgenden zwei Gründen verneint: Erstens, weil dies nicht wahrgenommen wird, und zweitens, weil sich die Folge einstellte, daß das Ganze ewig wäre, denn auch so gäbe es die Möglichkeit der Zerstörung des Ganzen, die in der Trennung der Teile liegt, nicht mehr.

Die vierte Frage, die der *Pūrvapakṣin* stellt, ist die, ob⁷⁷⁾ das Ganze nicht eine Beschaffenheit der Teile sein könnte. Auch darauf, meint er, sei negativ zu antworten, denn so ergäbe sich zwischen der Beschaffenheit und den Beschaffenheitsträgern die gleiche Problematik wie in den Fragen eins, zwei und drei zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, und mit den gleichen Gründen wie dort wird eine Verbindung der beiden als unmöglich bezeichnet.

Wie bereits in der Diskussion um die Wahrnehmbarkeit des *avayavī*, argumentiert *Pakṣilasvāmin* auch hier mit der Lehre von der Einheit des konkreten Dinges. Der

Begriff der Einheit läßt die Vorstellungen "vollständig" und "teilweise" bzw. "in einem Teil" seiner Meinung nach nicht zu.⁷⁸⁾ Daher müssen die Fragen eins und zwei als sinnlos betrachtet werden:

"kiṃ pratyavayavaṃ kṛtsno 'vayavī varttate athai-
kadeśeneti, nopapadyate praśnaḥ, kasmāt ? ekasmin
bhedābhāvād bhedaśabdaprayogānupapatteḥ / kṛtsnam
ity anekasyāśeṣābhidhānam, ekadeśa iti nānātve
kasyacid abhidhānam / tāv imau kṛtsnaikadeśaśabdau
bhedaviṣayau naikasminn avayaviny upapadyate bhe-
dābhāvād iti //" ⁷⁹⁾

Das Argumentieren mit dem Begriff der Einheit ist hier nicht bloß formal zu verstehen; für den Naiyāyika meint dieser Begriff einen realen ontischen Sachverhalt. Ebenfalls einen solchen Sachverhalt meint der Begriff der Inhärenz (samavāyaḥ) aus der Ontologie des Vaiśeṣika, der primär dazu konzipiert wurde, jene Realität zu umgrenzen, die die offenbaren Gegensätze des Vielen der Teile und des Einen des Ganzen aufhebt. Auch Pakṣilasvāmin löst das Dilemma, das das Analysieren des Verhältnisses von Teilen und Ganzem geschaffen hat, indem er dieses Verhältnis - das in Frage gestellte Vorkommen - als Inhärenz erklärt.⁸⁰⁾

An NS IV,2,16 knüpft Pakṣilasvāmin die schon durch ŚŚ und Vasu belegte Weiterführung des zunächst in seinem ersten Teil besprochenen Argumentes "vṛttyanupapatter" an: Sowenig das Ganze im Verhältnis zu seinen Teilen vorkommen kann, können auch die Teile im Verhältnis zu ihren Teilen vorkommen. Diese Schwierigkeiten führen zur völligen Negation aller Gegenstände - oder aber sie hören im Atom auf, weil dort keine Teile mehr vorgefunden werden:

"yaḥ khalv avayavino 'vayaveṣu vṛttipratishedhā
abhāvaḥ so 'yam avayavasyāvayaveṣu prasajyamānaḥ
sarvapralayāya vā kalpeta, niravayavād vā paramā-
puto nivartteta //" ⁸¹⁾

Die Entgegnung Pakṣilasvāmins ist folgende: In keinem der beiden Fälle wäre die gesamte vorangegangene Polemik gegen

den avayavī möglich gewesen, denn ihre Argumente stützen sich auf Beobachtungen, weder das Nichts aber, noch auch das Atom würden diese Beobachtungen ermöglichen, da sie keine geeigneten Erkenntnisobjekte für die Wahrnehmung sind; so hätte sich also der Gegner mit dieser Konsequenz seiner Überlegungen für eben diese die Grundlage entzogen:

"ubhayathā copalabdhiṣayasyābhāvaḥ / tadabhāvād
upalabdhyabhāvaḥ / upalabdhyāśrayaś cāyaṃ vṛtti-
pratiṣedhaḥ / sa āśrayaṃ vyāghnann ātmaghātāya
kalpata iti //" 82)

Die Diskussion des Vorkommens des avayavī in seinen Teilen abschließend und überleitend zur Diskussion des Atoms stellt Pakṣilasvāmin seine Ableitung und Definition des Atombegriffs.⁸³⁾

Die gegnerischen Argumente in dieser Diskussion sind was den Inhalt betrifft gegenüber jenen im Nyāyasūtram unverändert, nur die Formulierungen weichen etwas ab.

Das Argument, das eine Unvereinbarkeit der Konzepte des Äthers einerseits und des Atomes andererseits zeigen will, zeigt sich gegenüber der Behandlung in NS IV,2,18-22 nicht wesentlich verändert, aber doch etwas breiter und präziser ausgeführt: Da der Äther allverbreitet ist, müßte er das Atom durchdringen, d.h. er müßte es innen und außen umgeben. So ergäbe sich, daß das Atom nach Äußerem und Innerem teilbar ist:

"tasyāṇor niravayavasya nityasyānupapattih /
kasmāt ? ākāśavyatibhedāt / antar bahiś cānur
ākāśena samāviṣṭo vyatibhinnaḥ / vyatibhedāt sāva-
yavaḥ / sāvayavatvād anitya iti //" 84)

In ähnlicher Manier, wie Pakṣilasvāmin das Argument "vṛttynupapatter" gegen den avayavī widerlegte, indem er mit Hilfe des Begriffes der Einheit die Unanwendbarkeit der Vorstellungen "vollständig" und "teilweise" gezeigt hat, geht er auch hier vor: Dadurch, daß das Atom als unverursacht definiert ist,⁸⁵⁾ läßt sich anhand dieses Begriffes der Ursachelosigkeit zeigen, daß die Vorstellungen "innen" und "außen" nicht anwendbar sind: Als Inneres eines Ge-

genstandes können nur jene seiner Ursachenteile bezeichnet werden, die von den anderen, umliegenden verdeckt werden, die ihrerseits als Äußeres bezeichnet werden. Dies ist natürlich nur bei einem Gegenstand, der eine verursachte Substanz - eine "Wirkungssubstanz"-ist, möglich, nicht aber beim Atom, das keine Wirkungssubstanz ist:

"antar iti - pihitaṃ kāraṇāntaraiḥ kāraṇam ucyate /
bahir iti ca - vyavadhāyakam avyavahitaṃ kāraṇam
evocyate / tad etaṃ kāryadravyasya sambhavati,
nānor akāryatvāt / akārye hi paramāṇāv antar
bahir ity asyābhāvaḥ /" 86)

Daß dieser Sachverhalt aus seinem Atombegriff hervorgeht, zeigt er zum Abschluß dieser Erörterung: Hätte das Atom Ursachen, müßten diese kleiner sein als es selbst; dies aber ist durch die Definition des Atoms als jenes, zu dem es kein Kleineres mehr gibt, ausgeschlossen:

"anvavayavasyāṇutaratvaprasaṅgād anukāryapratī-
ṣedhaḥ / sāvayavatve cānor anvavayavo 'ṇutara iti
prasajyate / kasmāt ? kāryakāraṇadravyayoḥ pari-
māṇabhedadarśanāt / tasmād anvavayavasyāṇutaratvam /
yas tu sāvayavo 'nukāryaṃ tad iti / tasmād anu-
kāryam idaṃ pratiṣiddhyata iti /" 87)

Auch den beiden anderen nun folgenden Argumenten begegnet er mit der Feststellung, daß der Atombegriff, wie er von ihm definiert wurde, die Vorstellung der Teilbarkeit des Atoms nicht zulasse. Dies zeigt eine weitgehende Schwäche in Pakṣilasvāmins Position auf, da es ihm offenbar nicht gelingt, die Einwände auch zu entkräften, indem er seinen Atombegriff auch auf die Wirklichkeit anwendet, und zeigt, was in den Fällen, die der Gegner als mit einem unteilbaren Atom unvereinbar betrachtet, seiner Ansicht nach tatsächlich mit dem Atom vor sich geht. Er versucht dies nur teilweise und in ziemlich unbefriedigender Art.

Die Vorwürfe stellen sich in folgender Ausformung dar:

"paricchinnaṇaṃ hi sparśavatāṃ samsthānaṃ trikoṇaṃ
caturasraṃ samaṃ parimaṇḍalam ity upapadyate /

yat tat samsthānaṃ so 'vayavasanniveśaḥ / pari-
maṇḍalāś cāpavas tasmāt sāvayavā iti //

madhye sann aṇuḥ pūrvāparābhyāṃ aṇubhyāṃ saṃ-
yuktas tayoṛ vyavadhānaṃ kurute / vyavadhānenānu-
mīyate - pūrvabhāgena pūrvanāṇunā saṃyujyate para-
bhāgena parenāṇunā saṃyujyate / yau tau pūrvāparau
bhāgau tāv asyāvayavau / eva, sarvataḥ saṃyujya-
mānasya sarvato bhāgā avayavā iti /" 88)

Dinge, die abgegrenzt sind und die Fühlqualität besitzen, haben eine bestimmte Struktur - sie sind z.B. dreieckig, viereckig oder sie sind kugelrund (parimaṇḍala-).

Andererseits ist alles was eine bestimmte Struktur hat, aus Teilen zusammengesetzt! Da nun die Atome eine solche Struktur haben - sie sind kugelrund ⁸⁹⁾ - müssen sie auch aus Teilen zusammengesetzt sein.

Zweitens wird bemerkt, daß ein Atom, das sich in der Mitte zwischen zwei anderen befindet, mit dem vorderen und dem hinteren in Kontakt steht und die beiden voneinander trennt. Aus diesem Trennen wird erschlossen, daß sich das in der Mitte befindliche Atom nur mit seinem vorderen Teil mit dem vorderen und mit dem hinteren Teil mit dem hinteren der beiden anderen Atome in Kontakt befindet - es hat also mindestens zwei Teile - einen vorderen und einen hinteren.

Noch eine zweite Möglichkeit, das Argument "saṃyogopapatter" zu interpretieren wird angeführt; danach wird das Trennen der zwei Atome darauf zurückgeführt, daß das dritte, dazwischentretende über Fühlqualität (sparśaḥ) verfügt (jedes Atom hat Fühlqualität); daß ein Atom, das einen Kontakt eingehen kann, Teile hat, wird dagegen darauf zurückgeführt, daß Kontakt als Eigenschaft definiert ist, die ihr Substrat nicht umfaßt. ⁹⁰⁾ Das bedeutet, daß das Atom als Substrat eines Kontaktes wiederum zumindest aus zwei Teilen bestehen müßte: Jenem, der von der Eigenschaft Kontakt umfaßt ist und jenem, der von ihr nicht umfaßt ist. Nur für den ersten Teil dieser zweiten Interpretation des Argumentes "Saṃyogopapatter" versucht Pakṣilasvāmin mit einer Erklärung des wahren Sachverhaltes dem Einwand zu begegnen:

"uktaṃ cātra / sparśavān aṇuḥ - sparśavator aṇvoḥ
pratighātād vyavadhāyako na sāvayavatvāt /" 91)

"Und dazu wurde gesagt: [Wohl]veranlaßt ein Atom,
das Fühlqualität besitzt, die Trennung zweier
Fühlqualität besitzender Atome; [dies tut es jedoch]
weil es Widerstand leistet, nicht weil es Teile
hat."

Pakṣilasvāmin deutet hier an, daß ein logisch relevantes
gemeinsames Auftreten nur zwischen Trennen und Widerstand-
leisten besteht, nicht aber zwischen Trennen und Teile-
besitzen; d.h. man kann von dem Umstand, daß ein Atom,
das zwischen zwei andere tritt, diese beiden voneinander
trennt, nur darauf schließen, daß dieses Atom Widerstand
leistet, nicht aber darauf, daß es Teile hat.

Auffällig bleibt dabei, daß die Problematik, die sich
daraus ergibt, daß Atome Kontakt besitzen können, daß Kon-
takt sein Substrat nicht umfaßt usw., nicht in Angriff ge-
nommen werden, und somit auch keine Klarheit über diese
Fragen geschaffen wird.

Pakṣilasvāmin verzichtet also in diesem Zusammen-
hang darauf, seine Vorstellungen von der Anwendbarkeit
des Atombegriffes auf die Wirklichkeit darzustellen, zu
erklären, wie die Atome die reale Außenwelt aufbauen, und
beschränkt sich darauf, einen apagogischen Nachweis der
Existenz eines seiner Definition entsprechenden Atomes
zu führen:

"sparśavattvāc ca vyavadhāne saty aṇusaṃyogo nāśra-
yaṃ vyāpnotīti bhāgabhaktir bhavati bhāgavān ivāyam
iti / uktaṃ cātra - vibhāge 'lpataraprasaṅgasya
yato nālpīyas tatrāvasthānāt - tadavayavasya cāṇu-
taratvaprasaṅgād aṇukāryapratīṣedha iti //

mūrttimatāṃ ca saṃsthānopapatteḥ, saṃyogopapatteḥ
ca paramāṇunāṃ sāvayavatvam iti hetvoḥ -

anavasthākāritvād anavasthānopapatteḥ cāprati-
ṣedhaḥ (NS, IV, 2, 25) //

yāvan mūrttimad yāvac ca saṃyujyate tat sarvaṃ
sāvayavam ity anavasthākāriṇāv imau hetū / sā
cānavasthā nopapadyate / satyāṃ anavasthāyāṃ
satyau hetū syātām / tasmād apratīṣedho 'yaṃ
niravayavasyeti/

vibhāgasya ca vibhajyamānahānir nopapadyate
tasmāt pralayāntatā nopapadyata iti /
anavasthāyāṃ ca pratyadhikaraṇaṃ dravyāvayavānām
ānantyāt parimāṇabhedānām gurutvasya cāgrahaṇaṃ,
samānaparimāṇatvaṃ cāvayavāvayavinoḥ paramāṇvava-
yavavibhāgād ūrdhvam iti //" ⁹²⁾

Er weist nach, daß die Argumente, die ein teilbares Atom beweisen wollen, zu einem regressus ad infinitum führen und daher falsch sein müssen. Denn, wenn es diesen regressus gäbe, müßte jeder Gegenstand in gleicher Weise aus unendlich vielen Teilen bestehen, und das würde wiederum bedeuten, daß Unterschiede nach Ausdehnung oder Gewicht nicht mehr möglich wären - alle Gegenstände müßten gleich groß und gleich schwer sein, da sie ja auch aus gleichvielen Teilen aufgebaut sind; außerdem müßten Teil und Ganzes von gleicher Ausdehnung sein von dem Punkt an, wo auch die Teile des Atoms getrennt würden.

Auch die bereits vorgeschlagene Alternative, daß dieses fortgesetzte Teilen im Nichts enden könnte, bezeichnet er als unmöglich: Eine Trennung kann nicht die Vernichtung dessen, was voneinander getrennt wird, bewirken, denn nach der Lehre des Vaiśeṣika ist die Trennung eine Eigenschaft, kann also ohne Substanz - in diesem Fall zwei Substanzen - als Substrat nicht existieren. ⁹³⁾

Der dritte Abschnitt der Auseinandersetzung mit dem Madhyamaka, die Debatte um die Realität der Erkenntnis und die Realität des Erkenntnisobjektes am Beispiel von Erkenntnissen und deren Objekten im Bereich der materiellen Welt, ist im Nyāyabhāṣyam so ausgeführt:

"yathāyaṃ tantur ayaṃ tantur iti pratyekaṃ tantuṣu
vivicyamāneṣu nārthāntaraṃ kiñcid upalabhyate yat
paṭabuddher viṣayaḥ syāt / yāthātmyānupalabdher
asati viṣaye paṭabuddhir bhavanti mithyābuddhir
bhavati / evaṃ sarvatreti //
yadi buddhyā vivecanaṃ bhāvānām, na sarvabhāvānām
yāthātmyānupalabdhiḥ / atha sarvabhāvānām yāthātmyā-
nupalabdhir na buddhyā vivecanaṃ / bhāvānām buddhyā
vivecanaṃ yāthātmyānupalabdhiś ceti vyāhanyate /
tad uktam - avayavāvayaviprasaṅgaś caivam ā pra-
layāt iti //" ⁹⁴⁾

Analysiert man ein Gewebe, dann - so meint der Gegner - stellt man nur eine bestimmte Anzahl von Fäden fest, nicht aber einen anderen Gegenstand, den man als Gegenstand der Erkenntnis "Gewebe" annehmen könnte. Für den Gegner bedeutet das, daß es für diese Erkenntnis keinen Gegenstand gegeben hat, daß sie also falsch war, weil der wahre Sachverhalt nicht erkannt wurde. So, meint er deshalb, muß es sich überall verhalten, wo man in ähnlicher Weise etwas analysiert.

Für den Naiyāyika aber ist diese Überlegung in sich widersprüchlich: Wenn man grundsätzlich Gegenstände erkenntnismäßig analysieren kann, dann ist es nicht möglich, daß der wahre Sachverhalt betreffs aller Gegenstände nicht erkannt wird. Wird andererseits der wahre Sachverhalt bezüglich aller Gegenstände grundsätzlich nicht erkannt, dann gibt es auch kein erkenntnisgemäßes Analysieren. Und schließlich ⁹⁵⁾ würde eine solche Überlegung in letzter Konsequenz jedes Argumentieren unmöglich machen, da es sich ja bei den Überlegungen des Gegners auch nur um erkenntnisgemäßes Analysieren der Dinge handeln kann.

3. Die Polemik des Sāṃkhya-Systems.

Es ist bekannt, daß Sāṃkhya einerseits und Nyāya und Vaiśeṣika andererseits in ihren Kausalitätslehren in Widerspruch zueinander standen; Das Sāṃkhya vertrat hier den satkāryavādaḥ, die Lehre, daß die Wirkung in der Ursache bereits vorhanden sei, die anderen beiden Systeme vertraten den ārambhavādaḥ, die Lehreⁿ, daß Wirkungen aus ihren Ursachen als eine andere Substanz erzeugt werden (in beiden Fällen meint hier der terminus Ursache Materialursache).

Daß nun gerade die Lehre vom avayavī der Bereich des ārambhavādaḥ ist, steht außer Zweifel; daher überrascht der bescheidene Umfang der Diskussion, die im Zusammenhang mit dieser Lehre gegen die ihr entgegengerichteten Ansichten des Sāṃkhya von Seiten des Nyāya in früheren Texten referiert wird, da ja das Sāṃkhya-System gerade in jener Zeit, aus der diese früheren Texte, also das Nyāyasūtram

und das Nyāyabhāṣyam, stammen, in der Blüte seiner Entwicklung stand.⁹⁶⁾ Im Nyāyabhāṣyam wird lediglich unter Sūtram IV,1,32, der Widerlegung des "sarvanityatvavādaḥ", der avayavī einmal als ein dem Prinzip des satkārya widersprechendes Phänomen angeführt.⁹⁷⁾ In der Erörterung des avayavī-Problems jedoch erwähnt das Nyāyabhāṣyam den satkāryavādaḥ nicht.⁹⁸⁾

In der Polemik der Yuktidīpikā gegen den avayavī⁹⁹⁾ finden wir die älteste erhaltene Konfrontation zwischen Sāṃkhya und Nyāya bzw. Vaiśeṣika in Fragen des avayavī. Daraus, daß der Autor der Yuktidīpikā gerade zwei Beweise des Nyāya und des Vaiśeṣika für das Verschiedensein des avayavī von seinen Ursachensubstanzen als speziell gegen seine Lehre gerichtet referiert, läßt sich erkennen, daß gerade die dogmatische Festlegung, es handle sich bei einer verursachten Substanz um eine "andere Substanz" (dravyāntaram)¹⁰⁰⁾ als die Ursachensubstanzen, auf die Gegenüberstellung von satkāryavādaḥ und asatkāryavādaḥ zurückgeht.

Es darf daher auch angenommen werden, daß der Pūrvapakṣin der Yuktidīpikā - vermutlich ein Vaiśeṣika aus der Zeit Pakṣilasvāmins¹⁰¹⁾ - seine Beweise dafür, daß der avayavī etwas anderes ist als seine Teile, besonders gegen das Sāṃkhya gerichtet hatte.

Der erste dieser beiden Beweise lautet:

"arthāntarāvasthāne 'rthāntarotpattivinaśadarśanād anyatvam iti" ¹⁰²⁾

"Anderssein liegt vor, weil, wenn ein anderer Gegenstand bestehen bleibt, beobachtet wird, daß ein [davon verschiedener] anderer Gegenstand entsteht und vergeht."

Dies wird folgendermaßen erläutert: Wenn Fäden vorliegen, existiert der Stoff nicht, weil andere Ursachen, die zu seinem Zustandekommen notwendig sind, nicht notwendig auch schon aufgetreten sein müssen. Erst von dem Zeitpunkt an, wo der Kontakt zwischen den Fäden zustandegekommen ist, existiert der Stoff durch den Ursachenkomplex Kontakt, Webstuhl, Weber etc. Andererseits vergeht er auf Grund einer Trennung seiner Teile auch wieder, während die Fäden (der andere Gegenstand) die ganze Zeit über vorhan-

den waren. Hier wird also beobachtet, daß von zwei Gegenständen der eine bestehen bleibt, während der andere entsteht und vergeht, wie dies nur bei voneinander verschiedenen Gegenständen beobachtet werden kann - so etwa beim Hīmalaya und einem Walábrand, die zweifellos voneinander verschieden sind, und von denen der eine bestehen bleibt, während der andere entsteht und vergeht.¹⁰³⁾

Dieser erste Beweis könnte Pakṣilasvāmin bekannt gewesen sein,¹⁰⁴⁾ der zweite aber zeigt keinerlei Parallelität zu früherem bekannten Material aus den Quellen des Nyāya und des Vaiśeṣika.

Dieser zweite Beweis lautet:

"tatpuruṣabahuvrīhidvandvasamāśopapatter anya iti"¹⁰⁵⁾
"/Der avayavī/ ist ein anderer /als seine Teile/, weil tatpuruṣa-, bahuvrīhi- und dvandva-Komposita möglich sind /, wenn von ihm und den Teilen gesprochen wird/."

Dies zu erläutern werden dann zunächst Beispiele angeführt, in denen diese Komposita auf erwiesenermaßen verschiedene Dinge angewandt werden: So werden im tatpuruṣa-Kompositum "rājapuruṣaḥ" (der Diener des Königs) der König und sein Diener, zwei verschiedene Menschen also, bezeichnet; in den beiden bahuvrīhi-Komposita "citraguḥ" und "śabalguḥ" (der, dessen kuh bunt ist; der, dessen kuh scheckig ist) werden der Mensch und die gefleckte Kuh, nach der er benannt ist, bezeichnet, und in dem dvandva-Kompositum "plakṣanyagro-dhau" (Plakṣa und Nyagrodha) werden die beiden verschiedenen Bäume, ficus infectoria und ficus indica, genannt. Dann wird gezeigt, daß man dies auch auf Stoff und Fäden anwenden kann, indem man mit einem tatpuruṣa den Stoff der Fäden meint, in zwei bahuvrīhis aussagt, daß der Stoff mit den festen Fäden einer mit weißen Fäden ist, und mit einem dvandva Stoff und Fäden aufzählend nennt.¹⁰⁶⁾

Als Gegenstück zu diesen Beweisen des Vaiśeṣika, daß der avayavī etwas anderes ist als seine Teile, findet sich bei Uddyotakara eine lange Reihe von Beweisen dafür, daß der avayavī nichts anderes ist als seine Teile. Die äußere Form dieser Beweise weist sie in die Zeit vor Dignāga.¹⁰⁷⁾ Sie auf ein älteres Sāṃkhya-Werk zurückzuführen war nicht möglich. Dennoch können sie, erstens

wegen ihrer Intention - nämlich den satkāryavāda durch eine Negation des Unterschiedes zwischen Ursache und Wirkung zu ermöglichen -, und zweitens auf Grund späterer textlicher Evidenz, mit großer Wahrscheinlichkeit dem Sāṃkhya zugeschrieben werden.

Vācaspati, Uddyotakaras Kommentator, hat den Pūrvaśākin in diesem Abschnitt als Vertreter des Sāṃkhya verstanden oder sogar gekannt, denn seine Polemik, die er für das Sāṃkhya-System in der Tattvakaumudī führt, um das Verschiedensein des avayavī von seinen Ursachen zu widerlegen, ist gewissermaßen eine Kurzfassung von Uddyotakaras Pūrvaśāka, indem sie dessen ersten und dessen zwei letzte Gründe teils modifiziert, teils wörtlich anführt.¹⁰⁸⁾ Da jedoch Vācaspati das Werk Uddyotakaras kannte, bevor er sich mit dem Sāṃkhya beschäftigte,¹⁰⁹⁾ ist es durchaus möglich, daß er diese Gründe nicht aus der Tradition des Sāṃkhya kannte, sondern aus Uddyotakaras Pūrvaśāka übernommen hat.

Im Folgenden sollen die von Uddyotakara bekämpften Sāṃkhya-Argumente kurz besprochen werden. Sie lauten:

- a) "arthāntaram arthāntarasyāvayavo na bhavati, yathā na gaur aśvasyāvayavaḥ, avayavāś ca tantavo 'vayavī ca paṭaḥ, tasman nāsaḥ tebhyo 'rthāntaram iti /" ¹¹⁰⁾

Ein Gegenstand, der von einem anderen verschieden ist, kann nicht dessen Teil sein; so kann z.B. eine Kuh nicht Teil eines Pferdes sein, während es sich bei Fäden und Tuch so verhält, daß erstere die Teile und Letzteres der aus diesen Teilen aufgebaute avayavī sind - daher kann auch das Tuch nicht von den Fäden verschieden sein.

- b) "dravyāntarebhyo dravyāntarāniṣpatter nānyo 'vayavy avayavebhyaḥ" ¹¹¹⁾

"Weil aus ~~anderen~~ anderen Substanzen keine anderen Substanzen entstehen, ist der avayavī nichts anderes als die Teile."

Es wird tatsächlich nicht beobachtet, daß aus anderen Substanzen eine andere Substanz entsteht: Aus einem Pferd, einem Elefanten und einer Kuh z.B. entsteht kein Mensch; andererseits aber entsteht aus den Fäden das Tuch, daher ist dieses kein anderer Gegenstand als jene.

c) "nānyo 'vayavy avayavebhyo 'vayavyantarāvaya-vānām avayavyantarārthāntarabhāvāt" ¹¹²⁾

"Der avayavī ist nichts anderes als die Teile, weil die Teile eines anderen avayavī andere Gegenstände sind als ein vom ersten verschiedener avayavī".

Dieses Argument wird im Folgenden so erläutert:

Teile, die andere Gegenstände sind als ein bestimmter avayavī, sind Teile eines anderen avayavī als jenes, von dem sie verschieden sind. Räder z.B. sind Teile eines Wagens und sind etwas anderes als ein Tuch; wären jedoch auch die Fäden etwas anderes als das Tuch, dann wären sie eben dadurch, daß sie etwas anderes als das Tuch sind, nicht Teile des Tuches sondern Teile eines anderen avayavī.

Dies trifft aber nicht zu (die Fäden sind sehr wohl die Teile des Tuches und nicht Teile von etwas anderem), daher sind sie auch kein anderer Gegenstand als das Tuch. ¹¹³⁾

d) "nānyo 'vayavy avayavebhyo dravyāntarotpattideśavyavacchedāt" ¹¹⁴⁾

"Der avayavī ist nichts anderes als die Teile, weil er getrennt ist von jener Stelle, an der eine andere Substanz entsteht."

Dies wird so erläutert:

Etwas, das nach Ansicht beider Parteien etwas anderes ist als ein beliebiges Ding, entsteht an einer anderen Stelle als jenes; das beobachtet man. Eine Kuh etwa, die etwas anderes ist als ein Pferd, entsteht an einer anderen Stelle als der, an der sich das Pferd befindet.

Da nun für das Tuch nicht beobachtet wird, daß es an einer anderen Stelle als der der Fäden entsteht, folgert man, daß Tuch und Fäden nicht voneinander verschieden sind. ¹¹⁵⁾

e) "nānyo 'vayavy avayavebhyah, avayavāntarāvaya-vino 'vayavāntarārthāntarabhāvāt" ¹¹⁶⁾

"Der avayavī ist nichts anderes als seine Teile, weil ein aus anderen Teilen bestehender avayavī ein anderer Gegenstand ist, der aus von jenen verschiedenen Teilen besteht."

Dieses Argument ist praktisch gleich dem hier unter Punkt c) aufscheinenden; lediglich sind die Wörter "avayava-" und "avayavin-" in ihrer Reihenfolge vertauscht; dies

ändert nichts an der Bedeutung, was sich auch darin zeigt, daß es mit dem gleichen Beispiel wie c) (Rad - Wagen, Tuch - Fäden) erläutert wird. ¹¹⁷⁾

f) "nānyo 'vayavy avayavebhyah saty anyakartur arthāntarabhāvāt" ¹¹⁸⁾

"Der avayavī ist nichts anderes als seine Teile, weil, wenn ein bestimmter Gegenstand existiert, nur etwas, das etwas anderes erzeugt, ein anderer Gegenstand ist."

Dies wird so erläutert:

Dinge, die zur Zeit, da ein bestimmtes Ding vorliegt, ein drittes Ding erzeugen, sind von dem, das da vorliegt, verschieden. So sind z.B. die Fäden, die zu der Zeit, da eine Matte vorliegt, ein Tuch erzeugen, von der Matte verschieden. Andererseits ist es aber nicht so, daß die Fäden zu einer Zeit, da das Tuch existiert, einen anderen Gegenstand erzeugen; daher wäre zu folgern, daß die Fäden kein anderer Gegenstand sind als das Tuch. ¹¹⁹⁾

g) "nānyo 'vayavy avayavebhyah svātmasamyogavyatirekabhāvyavayavyanyatvāt" ¹²⁰⁾

"Der avayavī ist nichts anderes als seine Teile, weil nur ein avayavī, der aus etwas anderem ist als dem Kontakt von Dingen, die das Wesen seiner selbst haben, etwas anderes als jene Dinge ist."

Das wird erläutert:

Dinge, die von anderen verschieden sind, bestehen aus etwas anderem als dem Kontakt mit sich selbst; so besteht z.B. die Matte, die wirklich etwas anderes ist als die Fäden, aus etwas anderem als dem Kontakt der Fäden untereinander - nicht dagegen besteht das Tuch aus etwas anderem als dem Kontakt der Fäden, daher ist es nichts anderes als jene. ¹²¹⁾

h) "nānyo 'vayavy avayavebhyo dravyāntaraguṇānām dravyāntaraguṇākāraṇatve agunatvaprasaṅgāt" ¹²²⁾

"Der avayavī ist nichts anderes als seine Teile, weil folgen würde, daß er ohne Eigenschaften wäre, falls die Eigenschaften einer Substanz nicht die Ursachen der Eigenschaften einer von dieser verschiedenen Substanz sind."

Das wird erläutert:

Es wird nicht beobachtet, daß aus den Eigenschaften einer Substanz die Eigenschaften einer von dieser verschiedenen Substanz entstehen - die Eigenschaften eines Pferdes können nicht aus den Eigenschaften einer Kuh entstehen. Aus den Eigenschaften der Fäden entstehen aber wohl die Eigenschaften des Tuches, daher kann dieses nicht~~r~~ anderes sein als jene. ¹²³⁾

i) "nānyo 'vayavy avayavebhyo 'pratyakṣatvaprasaṅgāt" ¹²⁴⁾

"Der avayavī ist nichts anderes als seine Teile, weil sonst folgen würde, daß er nicht wahrnehmbar ist."

Das wird so erläutert:

Der avayavī, der zugleich in wahrnehmbaren Teilen und nicht wahrnehmbaren Teilen inhäriert, ¹²⁵⁾ wäre, wenn er ein anderer Gegenstand wäre, nicht wahrnehmbar, ebenso wie der Kontakt zwischen Mutter und Uterus (Die Mutter ist das Wahrnehmbare, in dem dieser Kontakt inhäriert, der Uterus das Nichtwahrnehmbare), der von diesen beiden verschieden ist, nicht wahrnehmbar ist. Der avayavī ist aber wahrnehmbar, also dürfte er kein anderer Gegenstand sein. ¹²⁶⁾

j) "nānyo 'vayavy avayavebhyah saṃyogāprāptyabhāvāt" ¹²⁷⁾

"Der avayavī ist nichts anderes als seine Teile, weil Kontakt und Nicht-miteinander-in-Berührung stehen nicht vorliegt."

Das wird so erklärt:

Dinge, die von anderen Dingen verschieden sind, stehen entweder mit diesen in Kontakt oder sie stehen nicht mit diesen in Berührung. So ist es z.B. mit einem Pferd und einer Kuh! Mit Fäden und Tuch dagegen verhält es sich nicht so: sie können weder miteinander in Kontakt stehen, noch können sie nicht miteinander in Berührung stehen; daher ist das Tuch kein anderer Gegenstand als die Fäden. ¹²⁸⁾

k) "nānyo 'vayavy avayavebhyo gurutvāntarakāryāgrahaṇāt /" ¹²⁹⁾

"Der avayavī ist nichts anderes als seine Teile, weil die Wirkung eines anderen Gewichtes (=gurutvam, Schwere) nicht wahrgenommen wird."

Das wird so erklärt:

Daß die Wirkung eines anderen Gewichtes nicht wahrgenommen wird, soll nur als Beleg dafür zu verstehen sein, daß keine anderen Eigenschaften erzeugt werden. ¹³⁰⁾

D.h. es soll bewiesen werden, daß in der Wirkung keine Eigenschaften wie Farbe usw. vorliegen, die aus den Eigenschaften der Ursachen hervorgehen, weil sonst folgen würde, daß die Wirkung auch ein anderes Gewicht (ebenfalls eine Eigenschaft) als die Ursache haben müßte. Da dieses andere Gewicht nicht in der ~~Ursache~~ Wirkung festgestellt wird, wäre also bewiesen, daß in der Wirkung keine aus den Eigenschaften der Ursachen hervorgegangenen neuen Eigenschaften vorliegen. ¹³¹⁾

Diese Argumente, die teilweise eher primitiv anmuten, werden von Uddyotakara alle nach dem gleichen Schema behandelt. Dieses Schema zu demonstrieren soll hier Uddyotakaras Widerlegung des hier unter b) beschriebenen Argumentes als Beispiel dienen.

Das Argument lautet:

"dravyāntarebhyo dravyāntarāṇiṣpatter nānyo
'vayavy avayavebhyah".

Daran hat Uddyotakara zunächst Formales auszusetzen: das Argument, so wie es formuliert ist, weist den Grund nicht auf. ¹³²⁾ Offenbar deshalb, weil in der Formulierung "dravyāntarebhyo dravyāntarāṇiṣpatter" nicht zum Ausdruck kommt, daß dieser Grund mit dem Subjekt des Schlusses, dem Stoff, in Beziehung steht, und er daher nicht als logischer Grund dienen könnte. Außerdem kommt im upanayah, der Anwendung des belegenden Beispieles, der so formulierte Grund nicht vor (der positive upanayah wäre hier "tantubhyas tūtpadyate paṭah"). Um diesen Fehlern auszuweichen muß daher der Grund so formuliert werden: "tebhyas tūtpatter" ¹³³⁾, "weil er aber aus diesen entsteht".

Danach geht Uddyotakara dazu über, den so erstellten

Grund auf Fehler zu untersuchen: Da ein so formulierter Grund nur dem konkreten Fall zukommen kann, es also für seine Schlüssigkeit bezüglich der erwünschten Folge, des *anarthāntarabhāvaḥ*, weder einen positiven noch einen negativen Beleg geben kann, ist dieser Grund "*asādhāraṇaḥ*" und daher falsch.¹³⁴⁾

Schließlich wird auch noch die Konstruktion des Schlusses "*anarthāntaram taṭṭubhyas paṭaḥ, tebhyas tūtpatter*", untersucht: Macht man das Tuch zum Subjekt des Schlusses, dann muß sich auch das Demonstrativpronomen "*tebhyas*" auf dieses Subjekt beziehen, woraus sich die absurde Behauptung "*der Stoff entsteht aus dem Stoff*" als Grundlage für die Formulierung des Grundes ergäbe.¹³⁵⁾

Meint das Demonstrativum aber die Fäden, dann wäre der Grund wohl geeignet, zu beweisen, daß der Stoff nichts anderes als die Fäden ist; das aber würde bedeuten, daß beide identisch, also vertauschbar sind, und somit, daß der Grund widersprüchlich wäre, denn man beobachtet eben, daß aus den Fäden der Stoff entsteht, nicht aus den Fäden der Faden.¹³⁶⁾

An der formalen Kritik zeigt sich die Überlegenheit des logischen und dialektischen Instrumentariums Uddyotakaras gegenüber dem des Gegners; an der sachlichen Kritik zeigt sich, daß für Uddyotakara Kausalgeschehen immer das Entstehen von etwas Neuem, das vorher nicht existiert hat, bedeutet, daß er daher im Kausalgeschehen kein Beharren im Sinne des *satkāryavādaḥ* akzeptieren kann, daß dieses Beharren, das in dieser Diskussion in dem Begriff "*anarthāntaratvam*" intentiert ist, für ihn nur als Identität verständlich ist, und daher innerhalb des Kausalgeschehens undenkbar.

In diesem Sinn verdankt die Lehre vom *avayavī* der Auseinandersetzung Uddyotakaras mit den Argumenten des *Sāṃkhya* eine Reihe von Bestimmungen von Begriffen und Begriffsrelationen, wie etwa des Begriffes "*avayavaḥ*", der Relation zwischen den Begriffen "*avayavaḥ*" und "*avayavī*", des Begriffes "*utpattiḥ*" und anderes mehr.¹³⁷⁾

Aber auch eine Reihe von eigenen Beweisen für die Verschiedenheit des *avayavī* von seinen Ursachen hat

Uddyotakara aus seiner Auseinandersetzung mit dem Sāṃkhya gewonnen: 138)

a) "arthāntaram paṭāt tantavaḥ taddhetutvāt turyādivaḍ iti / turyādipaṭakāraṇam arthāntaram iti dr̥ṣṭam, tathā ca tantavaḥ, tasmād arthāntaram iti /" 139)

Die Fäden sind ein anderer Gegenstand als das Tuch, weil sie dessen Ursache sind wie das Weber-schiffchen usw. Es wird beobachtet, daß das Weber-schiffchen usw., das Ursache des Tuches ist, ein anderer Gegenstand ist, ebenso verhält es sich mit den Fäden, daher sind sie ein anderer Gegenstand."

b) Für den zweiten Beweis sind nur kurz der Grund und der Beleg vermerkt, die These ist also vom vorhergehenden Beweis mitzuverstehen:

"sāmartyabhedād viśāgadavat" 140)

"Wegen der verschiedenen Befähigkeit, wie Gift und Medizin."

Nach Vācaspatis Aussage ist dies so zu verstehen, daß die Fäden die Befähigkeit haben, ein Tuch entstehen zu lassen, daß dagegen das Tuch die Fähigkeit hat, ein Kleid zu werden. 141)

c) Auch für den dritten Beweis finden sich nur Grund und Beleg:

"bhinnapratyaya viśayatvād rūpasparśavat" 142)

"Weil sie Gegenstand verschiedener Erkenntnis sind, wie Farbe und Fühlqualität."

d) Im vierten Beweis wird - zwar ebenfalls in der Intention, zu zeigen, daß der avayavī von seinen Materialursachen verschieden ist - eine andere These eingeführt:

"tantupaṭarūpe bhinnakāraṇe viśeṣavattvād rūpasparśavat" 143)

"Farbe der Fäden und Farbe des Tuches haben verschiedene Ursachen (- die These), weil sie verschieden sind (- der Grund), wie Farbe und Fühlqualität (- der Beleg)."

Dies wird von Vācaspati so erläutert: Die Farbe der Fäden,

ist blau, gelb, rot usw., die Farbe des Tuches aber ist bunt; dabei ist die inhärente Ursache von "Blau usw." die Fäden, die von "Bunt" aber ist das Tuch.¹⁴⁴⁾

Und Uddyotakara legt im Anschluß an einen hier nicht weiter bedeutenden Einwand dar: Es soll nicht aus dem Umstand, daß sie verschiedene Farben besitzen, bewiesen werden, daß der avayavī etwas anderes als seine Teile ist, sondern, daß die Farben von Fäden und Tuch verschiedene Materialursachen haben.¹⁴⁵⁾

4. Die Polemik Vasubandhus.

Vasubandhus¹⁴⁶⁾ Argumente stellen den bedeutendsten Widerpart in der Diskussion um die Problematik der avayavī-Lehre im Nyāyavārttikam, wo sie zuerst auf Seiten des Nyāya behandelt werden, dar:

Einerseits, weil im Werk Vasubandhus alles Frühere, das an wichtiger Polemik gegen diese Lehre vorgebracht worden war, gesammelt und neu formuliert erscheint, andererseits, weil er in seiner Argumentation wichtige Zusammenhänge, die bisher nicht diskutiert und vermutlich auch nicht als problematisch erkannt wurden, aufdeckte.

Im Abhidharmakośabhāṣyam zu Abhidharmakośaḥ III, 100, a, b bringt Vasubandhu anläßlich der Schilderung der Weltvernichtung in einer Diskussion, die sich gegen alles Ewige im allgemeinen und gegen die Substanz im besonderen richtet, eine ziemlich umfassende Sammlung aller bisher von buddhistischer Seite gegen den Atom- und avayavī-Begriff vorgebrachten Argumente.¹⁴⁷⁾

Von seinem nominalistischen Sautrāntika-Ansatz, nach dem er ein sogenanntes Ganzes nur als eine bestimmte Anordnung von Teilen, die eine Bezeichnung (saṃjñā-) erhält,¹⁴⁸⁾ ausgehend wendet er sich gegen die Vaiśeṣika-Lehre, daß das Ganze infolge eines Kausalitätsvorganges als etwas von seinen Teilen verschiedenes entsteht. Deshalb ist es auch ein Prinzip der Kausalitätslehre des Vaiśeṣika, das hier erstmals in die Diskussion einbezogen wird, das Prinzip des sāmānjātyārambhakatvam: Gerade für die Ele-

menteigenschaften - sie sind es, die für Vasubandhu das Ding konstituieren - gilt im Vaiśeṣika, daß sie nur aus Eigenschaften der gleichen Gattung hervorgehen können.¹⁴⁹⁾

Bei diesem, der Form und Problematik nach neuen Angriff auf die Lehre von einem einheitlichen, aus seinen Teilen verursachten Ganzen dürfte es sich um eine Weiterentwicklung jenes bereits von Āryadeva verwendeten Argumentes handeln, das darauf verweist, daß etwas, das Ursache ist, dies mit allen seinen Bestimmungen sein muß, was aber bei den Atomen nicht der Fall ist, da ihre Ausdehnung und ihre Kugelrundheit in der von ihnen erzeugten Wirkung nicht aufscheinen.¹⁵⁰⁾

Das Konzept des Argumentes ist gleichgeblieben, nur daß man nun versucht, die Theorie des Vaiśeṣika vom sāmānjātyārambhakatvam zu berücksichtigen, und die Bestimmungen "Ausdehnung" und "Kugelrundheit" durch andere ersetzt. Allerdings ist die Verwendung der Vaiśeṣika-Terminologie nur rein äußerlich: Was Vasubandhu im folgenden Argument als "vijātīya-" (einer anderen Gattung zugehörig) bezeichnet, ist nicht unbedingt jener Sachverhalt, den der Vaiśeṣika mit diesem Terminus bezeichnen würde.

Vasubandhu argumentiert so:

Wenn Teile von verschiedenen Farb-Gattungen und von verschiedenen Bewegungen ein Ganzes aufbauen, dann wäre es nicht möglich, daß dieses Ganze über Farbe oder Bewegung verfügt - ist dies aber der Fall, dann ist es nicht aus Dingen der gleichen Gattung hervorgegangen (vijātīyārambha-). Außerdem wäre so nach Vasubandhus Polemik etwa ein Gewebe, das auf einer Seite bunt ist, auf der anderen Seite aber einfärbig, nicht zu sehen, da die Farbe, der Grund für seine Sichtbarkeit, eben bunt, auf seiner einfärbigen Seite nicht vorliegt - oder aber sie liegt vor und das Gewebe ist sichtbar, dann entspricht die Wahrnehmung nicht den Tatsachen, denn man müßte auch auf der einfärbigen Seite nur das Bunte wahrnehmen:

"bhinnarūpajātikriyeṣu tantuṣu paṭasya rūpādya-sambhavāt / citrarūpāditve vijātīyārambho 'pi

syāt acitre ca pārśvāntare paṭasyādarśanam
vā / " 151)

Soweit also der Fall, daß man annimmt, ein Ganzes wäre aus Teilen verschiedener Farben als ein verschiedenfarbiges entstanden; unüberwindbar werden jedoch die Schwierigkeiten gleich zu Beginn, versucht man, sich vorzustellen, daß in gleicher Weise ein Ganzes mit verschiedenen Bewegungen entsteht, also ein Ganzes etwa, das sich somit zugleich nach oben und unten bewegen müßte. Vasubandhu bezeichnet diese Vorstellung ironisch als "überaus bunt":

"kriyāpi citrety aticitram / " 152)

Noch an einem weiteren Beispiel wird gezeigt, daß sich eine mit dem Konzept des avayavī nach Vasubandhus Meinung unvereinbare Uneinheitlichkeit der Eigenschaften an als avayavī betrachteten Dingen ergibt: So hätte z.B. ein Feuer-avayavī an seinen verschiedenen Teilen verschiedene Farben, andererseits hat er auch verschiedene Fühlqualität an verschiedenen Stellen - hier heißer, hier weniger heiß:

"tāpaprakāśabhede vāgniprabhāyā ādimadhyānte
tadrūpasparśayor anupapattiḥ / " 153)

Das von Vasubandhu eingeführte Argument, das sich auf die Problematik eines bunten avayavī richtet, wird im Nyāyavārttikam ausführlich referiert.¹⁵³⁾ * Es zeigt sich hier allerdings, daß Uddyotakara diese Problematik anders sieht, als Vasubandhu. Das Argument gegen den avayavī, das Vasubandhu mit Hilfe der Vaiśeṣika-Lehre vom sāmānjātyārambhakatvam vorgebracht hatte, tritt bei Uddyotakara nicht mit der Intention, die ihm Vasubandhu gegeben hatte, nämlich u.a. ein Kausalitätsverhältnis zwischen Teilen und Ganzem auszuschließen, hervor. Für die Substanz, den eigentlichen Bereich der Lehre vom avayavī, wird nach den Theorien des Vaiśeṣika das Prinzip des sāmānjātyārambhakatvam nicht durchbrochen: Es wird insofern erfüllt, als z.B. immer nur Teile, die der Substanz Erde zuzuordnen sind, einen erdartigen avayavī erzeugen - die inhärenten Ursachen (samavāyikāraṇam)

einer verursachten Substanz sind immer von der gleichen Gattung wie die verursachte Substanz - der avayavī - selbst. Die Sautrāntika-Argumente operieren eigentlich nur im Bereich der Eigenschaften - für sie die alleinigen Konstituenten der Dinge - und gefährden daher den avayavī, der eine Substanz ist, nicht unmittelbar.

So ergeben sich für Uddyotakara zwei andere Schwierigkeiten aus diesem Angriff: Er muß zeigen, daß aus den mitunter verschiedenen Farben der Materialursachen, die in jedem Fall mehrere sind, im verursachten avayavī eine einzige Farbe entsteht, da die Farbe eine Eigenschaft ist, die ihr Substrat, also die Substanz, der sie inhäriert, umfaßt (vyāpyavṛtti-) ¹⁵⁴, und muß zeigen, wie es dazu kommt, daß man bei einem Ganzen, dem somit nur eine Farbe zukommt, nicht von der Farbe eines Teiles auf die Farbe des Ganzen schließen kann, beziehungsweise aus der Erkenntnis jener nicht die Erkenntnis dieser folgt.

Diese beiden Probleme, sowohl ontologischer als auch erkenntnistheoretischer Natur, denen sich dercNyāya und das Vaiśeṣika als unmittelbare Folge auf Vasubandhus Argumentation erstmals stellen mußten, bilden den Kern eines sich in der Folgezeit mehr und mehr verselbständigenden Teilproblems der Lehre vom avayavī: Des Problems der Farbe eines avayavī.

Der Yogācāra-Autor Vasubandhu hat in seiner Viṃśatikā den Nachweis der Unwirklichkeit der Außenwelt zu einem seiner Hauptanliegen gemacht.

Diese Polemik richtet sich, wie es auch schon bei den Werken des Madhyamaka der Fall war, nicht ausschließlich gegen das Vaiśeṣika, sondern vorzüglich gegen ebenfalls buddhistische Theorien, nämlich die des Sarvāstivāda.

Vasubandhu geht von drei möglichen Auffassungen von den Dingen der Außenwelt aus, die eine nach der anderen widerlegt werden sollen; nämlich die Auffassungen, daß die Dinge der Außenwelt avayavīs sind, oder "2)" eine Vielzahl von Atomen, oder "3)" eine Verbindung von Atomen.

Vorausgesetzt ist offenbar, daß die Materie auf kleinste unteilbare Teilchen zurückgeführt werden muß; an diesen Konsequenzen will Vasubandhu zeigen, daß wegen der Unmöglichkeit des Atombegriffes jede der drei genannten Möglichkeiten falsch ist:

"na tad ekaṃ na cānekaṃ viśayaḥ paramaṇuśaḥ /
na ca te saṃhatā yasmāt paramāṇur na sidhyati //" ¹⁵⁵⁾

So richtet sich seine Argumentation hauptsächlich gegen die Lehre vom Atom; die ersten beiden Möglichkeiten scheinen ihm keiner weiteren Behandlung wert: Erstere scheidet aus, weil sich ein von seinen Teilen verschiedener avayavī nicht feststellen läßt, die zweite deshalb, weil die Atome für sich nicht wahrnehmbar sind:

"kim uktaṃ bhavati / yat tadrūpādikaṃ āyatanam
rūpādivijñaptīnām pratyekaṃ viśayaḥ syāt tad
ekaṃ vā syād yathāavayavirūpaṃ kalpyate vaiśeṣi-
kaiḥ / anekaṃ vā paramaṇuśaḥ / saṃhatā vā ta eva
paramāṇavaḥ / na tāvad ekaṃ viśayo bhavaty avaya-
vebhyo 'nyasyāavayavirūpasya kvacid apy agraha-
ṇāt / nāpy anekaṃ paramāṇūnām pratyekaṃ agraha-
ṇāt //" ¹⁵⁶⁾

Es zeigt sich, daß Vasubandhu bei der Widerlegung der ersten Möglichkeit das in NS IV,2,26 aufscheinende Madhyamaka-Argument, das besagt, daß abgesehen von den Fäden ein Tuch nicht wahrgenommen werde, sinngemäß übernimmt.

In dieser knappen Ablehnung des avayavī sagt Vasubandhu ausdrücklich, daß der avayavī-Begriff des Vaiśeṣika als Einheit zu denken ist. Erst gegen Ende dieser Diskussion kommt er dann auf den Begriff der Einheit noch zu sprechen; dort richtet sich seine Polemik nicht ausdrücklich gegen die Lehre vom avayavī; da er jedoch hier den avayavī als ein als Einheit gedachtes Ding bezeichnet hat, dürfte sich die gegen die Einheit im allgemeinen gerichtete Polemik auch gegen den avayavī richten.

Nun wird also, um die letzte der drei Möglichkeiten, nämlich daß die Atome eine Verbindung miteinander eingehen, folgendes vorgebracht:

Ein Atom, das gleichzeitig mit sechs anderen Atomen vorne, hinten, rechts, links, oben und unten eine Verbindung eingeht, muß sechs Teile haben - je einen für einen Kontakt mit einem anderen Atom, denn wäre es nur ein einziger Teil, dann müßten diese sechs anderen gleichzeitig am gleichen Ort sein, was unmöglich ist, da dies wieder zur Folge hätte, daß ein Aggregat die gleiche Ausdehnung hätte wie ein Atom - dies würde ausgedehnte Gegenstände unmöglich machen:

"ṣaṭkena yugapad yogāt paramāṇoḥ ṣaḍaṁśatā /
ṣaḍbhyo digbhyah ṣaḍbhiḥ paramāṇubhir yugapad yoge
sati paramāṇoḥ ṣaḍaṁśatā prāpnoti / ekasya yo deśas
tatrānyasyāsaṁbhavāt /
ṣaṇṇām samānadeśatvāt piṇḍaḥ syād aṇumātrakah //
atha ya evaikasya paramāṇor deśaḥ sa eva ṣaṇṇām /
tena sarveṣāṁ samānadeśatvāt sarvaḥ piṇḍaḥ para-
māṇumātraḥ syāt parasparāvyatirekāḍ iti na kaścit
piṇḍo drśyaḥ syāt /" 157)

Nimmt man andererseits anstelle der in Kontakt zu bringenden sechs anderen Atome die vier Himmelsrichtungen und die Richtungen Oben und Unten, so folgt ebenfalls, daß das Atom mit je einem Teil mit je einer dieser Richtungen in Beziehung zu setzen ist - daß es also sechs Raumteile hat. Dies geht daraus hervor, daß ein Ding bei Sonnenschein eine helle und eine schattige Seite hat - und da die Dinge, nach Widerlegung der Theorie vom avasavī, nichts anderes sind als die Atome selbst, müßte auch das Atom den der Sonne zu- und den der Sonne abgewandten Raumteil haben. Ein weiterer Grund für die Annahme von Raumteilen des Atoms ist der Umstand, daß ein Atom einem anderen einen Widerstand entgegensetzt, was andererseits deswegen der Fall sein muß, weil sich sonst alle Atome am gleichen Ort befänden, was wiederum große Gegenstände unmöglich machte:

"digbhāgabhedo yasyāsti tasyaikatvaṁ na yujyate /
anyo hi paramāṇoḥ pūrvadigbhāgo yāvad adhodigbhāga
iti digbhāgabhede sati katham tadātmakasya paramā-
ṇor ekatvaṁ yoksyate /
chāyāvṛttī katham vā

yady ekaikasya paramāṇor digbhāgabhedo na syād
ādityodaye katham anyatra chāyā bhavaty anyatrāta-
paḥ / na hi tasyāṅgaḥ pradeśo 'sti yatrātapo na
syāt / āvaraṇaṃ ca katham bhavati paramāṇoḥ para-
māṇvantareṇa yadi digbhāgabhedo neṣyate / na hi
kaścid api paramāṇoḥ parabhāgo 'sti yatrāgamanād
anyenānyasya pratighātaḥ syāt / asati ca prati-
ghāte sarveṣāṃ samānadeśatvāt sarvaṃ saṃghātaḥ
paramāṇumātraḥ syād ity uktaṃ /
kim evaṃ neṣyate piṇḍasya te chāyāvṛttī na para-
māṇor iti /
kim khalu paramāṇubhyo 'nyaḥ piṇḍa iṣyate yasya
te syātāṃ nety āha /
anyo na piṇḍaś cen na tasya te //
yadi nānyaḥ paramāṇubhyaḥ piṇḍa iṣyate na te tasyeti
siddham bhavati /" 158)

Beide Argumente, sowohl das, das auf der Notwendigkeit des Atoms, eine Verbindung einzugehen, beruht, als auch das, das von der Notwendigkeit seiner Beziehung zu den Richtungen des Raumes handelt, gehen zweifellos auf die Argumente Āryadevas, die dieser bereits gegen das Atom vorbrachte zurück.¹⁵⁹⁾ Selbst die hier als Beleg für eine unerwünschte Folge verwendete Aussage, daß es dazu käme, daß sich mehrere Atome am gleichen Ort befänden, findet sich schon im Catuḥśatakam formuliert.¹⁶⁰⁾

Die Polemik gegen den Begriff der Einheit, auf die Dinge der Außenwelt angewandt, richtet sich zwar gegen die Lehre, daß die als Einheit wahrgenommenen charakteristischen Eigenschaften selbst die Materie seien,¹⁶¹⁾ die der Dogmatik des Hīnayāna angehört, ist aber durchaus allgemein zu verstehen, sodaß sie auch im Zusammenhang mit der Lehre vom avayavī Bedeutung hat.

Der Kern dieser Polemik ist der Gedanken, daß einem Ding, das eine Einheit ist, nur einheitliche Bestimmungen zukommen dürften. Wenn also ein Ding, das dem Auge ununterbrochen erscheint, eine Einheit wäre, dann könnte etwa die Erde, die ein solches Ding ist, nicht schrittweise durchgangen werden, denn dann kämen ihr uneinheitliche Bestimmungen zu: sie wäre teils durchgangen,

teils nicht durchgegangen; soll ihr aber eine einheitliche Bestimmung zukommen, dann wäre die Lösung, daß sie mit einem einzigen Schritt durchgegangen ist. Weiters wäre eine Tatsache, die sich beobachten läßt, nämlich daß an einem Gegenstand die dem Beobachter zugewandte Seite erfaßt wird, während die ihm abgewandte nicht erfaßt wird, nicht mehr möglich, denn auch so kämen diesem Gegenstand zwei uneinheitliche Bestimmungen zu: er würde zugleich erfaßt und auch nicht erfaßt. Ähnliche Schwierigkeiten ergene sich im Fall einer Fläche, wenn man sie als Einheit denkt. Wenn sich auf dieser Fläche verschiedene Gegenstände befinden - etwa ein Elefant und ein Pferd - dann müßte die Fläche als Ganze mit dem Pferd verbunden sein, also auch dort wo der Elefant ist, was natürlich absurd ist; aber auch ohne so weit zu folgern sind Schwierigkeiten gegeben: zumindest zwischen den beiden Tieren wäre ein Stück Fläche, das mit beiden nicht verbunden ist - somit ist die ganze Fläche wieder mit zwei uneinheitlichen Bestimmungen versehen: Sie steht sowohl mit etwas in Verbindung als sie auch nicht mit etwas in Verbindung steht:

"ekatve na krameṇetir yugapan na grahāgrahau/
vicchinnānekavṛttiś ca ... no bhavet //
yadi yāvad avicchinnaṃ [nīlapītādikam] cakṣuṣo
viśayas tad ekaṃ dravyaṃ kalpyate pṛthivyāṃ kra-
meṇetir na syād gamanam ity arthaḥ / sakṛtpāda-
kṣepeṇa sarvasya gatatvāt / arvāgbhāgasya ca gra-
haṇaṃ parabhāgasyā cāgrahaṇaṃ yugapan na syāt / na
hi tasyaiva tadānīm grahaṇaṃ cāgrahaṇaṃ ca yuktaṃ /
vicchinnaṃ ca cānekasya hastyaśvādikasyaikatra
vṛttir na syād yatraiva hy ekaṃ tattraivāparam iti
kathaṃ tayoṃ viccheda iṣyate / kathaṃ vā tad ekaṃ
yat prāptaṃ ca tābhyāṃ na ca prāptaṃ antarāle
tacchūnyagrahaṇāt / " 162)

Der in der Diskussion um den Atombegriff wohl meistzitierte Vers, Vers 12 aus Vasubandhus Viṃśatikā, findet sich auf Seiten des Nyāya und des Vaiśeṣika erstmals bei Uddyotakara.¹⁶³⁾



Wenn zu Beginn der Auseinandersetzung, die sich an NS IV,2,24, "saṃyogopapatteś ca", anschließt und fast ausschließlich den Argumenten Vasubandhus gewidmet ist, Uddyotakara in der Erläuterung des Verses Vasubandhus festhält, daß der Grund dafür, daß das Atom, das mit sechs anderen Atomen in Kontakt steht, sechs Teile hat, der ist, daß die Kontakte an sechs verschiedenen Stellen auftreten, so ist dies noch völlig im Sinne Vasubandhus.¹⁶⁴⁾ Nicht im Sinne Vasubandhus ist allerdings die Identifikation der Begriffe, den Vasubandhu seinerseits mit dem Wort "yogaḥ" meint, mit dem, den der Vaiśeṣika mit dem Wort "saṃyogaḥ" meint.

Für Vasubandhu ist der Kontakt jener Fall, in dem zwei Gegenstände miteinander in Verbindung stehen, einander berühren; er ist nichts reales, das außerhalb der Erkenntnis der beiden Dinge existiert, ist bestenfalls idealer Inhalt einer Aussage, die über die beiden Gegenstände gemacht werden kann.

Für Uddyotakara aber ist der Kontakt die Eigenschaft aus der Kategorienlehre, die objektiv existiert und die als objektiv Seiendes, von den Gegenständen, die sie verbindet, verschiedenes Seiendes den beiden Substanzen, denen sie zukommt, inhäriert.

Daher findet er den von Vasubandhu vorgebrachten Grund für das Teile-haben des Atoms nicht zutreffend. Denn während Vasubandhu mit den sechs verschiedenen Stellen, an denen die Kontakte auftreten, sechs Stellen (deśaḥ) - und damit Teile - des Atoms meint, kann Uddyotakara nur jeweils ein Atompaar als Stelle (deśaḥ) - und er deutet deśaḥ als Substrat - für einen Kontakt annehmen.

Vasubandhu will den Kontakt, der für ihn nichts reales ist, als einen von der Beschaffenheit der Atome, die er um der Diskussion willen zunächst real setzt, ermöglichen Sachverhalt erklären: Je ein Teil des mittleren Atoms, meint er, ermöglicht es diesem, mit sechs anderen Atomen in Kontakt zu stehen.

Uddyotakara aber operiert mit zwei realen Gegebenheiten, dem Atom und dem Kontakt; dabei ist der Kontakt ein eigenes

vom Atom verschiedenes Seiendes, das den in Frage stehenden Sachverhalt erklärt: Dieses vom Atom verschiedene Seiende ermöglicht es dem mittleren Atom mit anderen in Kontakt zu stehen - die Beschaffenheit des Atoms selbst steht in keinerlei Beziehung zu diesem Sachverhalt. Uddyotakara braucht also nur das Verhältnis der beiden Realitäten Atom und Kontakt zueinander zu klären: Je zwei Atome sind das Substrat eines Kontaktes. Daß so etwa das mittlere und das vordere Atom gemeinsam eine andere Stelle einnehmen als das mittlere und das obere gemeinsam, ist dem Naiyāyika nur recht:

"yadi dve dve dravye adhikṛtyābhidhīyate tato bhinnadeśaḥ" 165)

Dieser Satz wird von Vācaspati erläutert:

"madhyasya hi paramāṇor uparyadhaḥpārśvavartibhiḥ paramāṇubhir ye saṃyogās tatra madhyasya pūrveṇa paramāṇunā yaḥ saṃyogo nāsau madhyapaścimaparamāṇvāśritaḥ, evaṃ madhyamaparamāṇusamyogo naiva madhyamapūrvaparamāṇvāśraya iti /" 166)

Auch die Alternative, die Vasubandhu stellt, nämlich daß - falls die Kontakte an der gleichen Stelle stattfänden - das aus sechs Atomen bestehende Aggregat nur wieder das Ausmaß eines einzigen Atomes haben müßte, 167) ist daher für Uddyotakara bedeutungslos: Das mittlere Atom ist tatsächlich Substrat für alle sechs Kontakte; dies bedeutet aber keineswegs, daß die sechs anderen Atome an der gleichen Stelle sein müßten:

"atha paramāṇunā sambandhinā paramāṇu adhikṛtyābhidhīyate ? tato 'nekaiḥ saṃyogaḥ samānadeśa iti na kiñcid bādhyate /" 168)

Die Konsequenz, die Vasubandhu in seinem Argument aufgewiesen hat, nämlich daß sich die sechs Atome an der gleichen Stelle befänden, untersucht Uddyotakara noch gesondert. Zu diesem Zweck faßt er "deśaḥ" (Stelle) analog zu jenem "deśaḥ", an dem sich die Kontakte befunden hätten, als Substrat auf: Der Kontakt hat die zwei Substanzen, die er verbindet, als Substrat, eine Substanz - allerdings nur eine vergängliche - hat ihre Materialursachen zum Substrat. Er kann daher für das Atom leicht behaupten, daß

es keine "deśāḥ" habe, denn das Atom hat keine Materialursachen und hat daher auch kein Substrat; so können sich auch die in Frage stehenden sechs Atome nicht im gleichen Substrat befinden:

"yat punar etat - samānadeśāḥ paramāṇava iti,
tan na, anabhyupagamāt / deśā eva tāvat paramāṇau
na santīti kutaḥ samānadeśā bhaviṣyanti / na ca
kiñcid dravyaṁ samānadeśam astīty asiddho drṣṭā-
ntaḥ /" 169)

Schon in der Debatte um die Teilbarkeit des Atoms im Nyāyasūtram und im Nyāyabhāṣyam wurde ja die Problematik, die sich aus der Notwendigkeit, daß Atome mit anderen in Kontakt stehen müssen, ergibt, in die Betrachtung einbezogen. Diese früheren Texte beschränken sich darauf, mit logischen Argumenten den Vorwürfen zu begegnen: Teilbarkeit des Atomes führt zu einem regressus ad infinitum; ein solcher regressus darf nicht sein, also darf auch die Teilbarkeit des Atomes nicht sein. Hier, im Nyāyavārttikam, in der Auseinandersetzung mit Vasubandhus Polemik, wird erstmals versucht, sachlich, aus den Gegebenheiten der Kategorienlehre zu erklären, daß die gegnerischen Ansätze gar nicht das zur Folge haben, was sie zeigen möchten, nämlich die Teilbarkeit des Atoms. Die Argumentation deutet an, wie der Nyāya und das Vaiśeṣika die fraglichen Vorgänge, in denen das Atom eine Rolle spielt, erklärte, ohne dabei folgern zu müssen, daß das Atom Teile habe.

Der nächste Vorwurf, mit dem sich Uddyotakara zu befassen hat, ist der in der Viṃśatikā, Vers 14, aufscheinende, daß etwas, dem verschiedene Raumstellen zukommen, nicht Eines und somit unteilbar sein kann. 170) Uddyotakara interpretiert zunächst die Vorstellung von verschiedenen Raumstellen im Sinne der Vaiśeṣika-Kosmologie als "Kontakte mit dem Raum". Da nun der Raum nach dieser Lehre keine Teile hat, sondern einer ist, kann Uddyotakara lediglich "gedachte" unterschiedliche Raumstellen anerkennen, und nur in diesem Sinne ist er bereit, dem Atom "verschiedene Raumstellen" zuzusprechen. In Wirklichkeit aber gibt es keine verschiedenen Raumstellen und daher noch viel weniger eine Unterschiedlichkeit

im Atom. Das einzige, was so über die Beziehung zwischen Raum und Atom ausgesagt werden kann, ist, daß das Atom mit dem Raum in Kontakt steht, und das entspricht durchaus den Vorstellungen Uddyotakaras:

"ka evam āha digdeśabhedo 'stīti, digdeśabhedāś
ca diśaḥ saṃyogāḥ / parikalpitāṃś ca digdeśabhe-
dān kalpayitvā paramāṇor digdeśabhedo 'bhyupagamya-
te, mukhyatas tu na digdeśabhedo nāpi paramāṇor
bhedaḥ, paramāṇur diśā sambadhyata iti - etāvan-
mātraṃ vidyate, etac ca na kiñcid bādhati /" 171)

Hier zeigt sich, daß die Problematik des Kontaktes nicht nur im Hinblick auf die Unteilbarkeit des Atomes, die Einheit des Atomes Bedeutung hat: Der Begriff der Einheit überhaupt wird im Zusammenhang mit der Vorstellung eines Kontaktes problematisch. Dies geht zweifellos, wie Vers 14 und der Kommentar zu Vers 15 der Viśatikā zeigen, zum Großteil auf Gedanken Vasubandhus zurück. 172)

Auf Seiten des Nyāya und des Vaiśeṣika allerdings wird dieser Umstand erst später in ausführlicheren Erörterungen berücksichtigt.

Wohl befaßt sich Uddyotakara auch mit einem Argument Vasubandhus gegen die Einheit, das in der Viṃśatikā, Vers 15, zu finden ist. Es ist dies ein Argument, das in die Problematik des Wahrnehmungsvorganges führt, jene Problematik, die seit der Auseinandersetzung mit den frühen Hīnayāna-Schulen schon mit der Lehre vom avayavī verknüpft ist, und die im Zuge des zunehmenden Interesses an erkenntnistheoretischen Fragen mehr und mehr in den Vordergrund rückt, bis schließlich der avayavī als Objekt der Wahrnehmungserkenntnis fast nur noch im Zusammenhang mit ihr diskutiert wird.

Uddyotakara befaßt sich mit dem Einwand Vasubandhus, daß den Teilen, die teils wahrgenommen werden, teils nicht wahrgenommen werden, eben dadurch eine Unterschiedlichkeit (bhedaḥ) zukommen müsse, und daß ebenso dem Ganzen, das auf diese teils wahrgenommenen, teils nichtwahrgenommenen Teile gestützt ist, diese Unterschiedlichkeit zukommen müsse, daher das Ganze nicht Eines sein könne. 173)

Er begegnet diesem Einwand mit der Feststellung, daß Teile und Ganzes hier auseinandergehalten werden müssen

- wenn Teile teils wahrgenommen, teils nicht wahrgenommen werden, so zeigt dies nur, daß die Teile untereinander verschieden sind; der *avayavī* aber wird entweder wahrgenommen oder nicht. Die Widersprüchlichkeit der Aussagen "wahrgenommen" und "nicht wahrgenommen" bezieht sich nur auf die Teile. Und mit dieser Entgegnung ist bereits die Grundhaltung, die *Nyāya* und *Vaiśeṣika* einnehmen, charakterisiert, mit der man später allen Argumenten gegen die Einheit des *avayavī* - vor allem denen *Dharmakīrtis* - gegenübertrat.¹⁷⁴⁾

5. Die Polemik *Dharmakīrtis*.

Die für die Diskussion um das Problem des *avayavī* ausführlichste und damit wichtigste Quelle für das letzte Drittel des ersten nachchristlichen Jahrtausends, das *Nyāyabhūṣaṇam Bhāsarvajñas*, orientiert sich - auch was dieses Problem betrifft - an der Polemik *Dharmakīrtis*,¹⁷⁵⁾ die auch im *Pūrvapakṣa* der *Nyāyavārttikatṭparyāṭikā* aufscheint.¹⁷⁶⁾

Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Philosophie *Dharmakīrtis* erlaubt es nicht, *Dharmakīrtis* Position zum Problem einer ausgedehnten Substanz vor dem Hintergrund seiner Erkenntnistheorie darzustellen. Es kann daher nur seine Polemik gegen die entsprechenden Theorien des *Nyāya* und des *Vaiśeṣika*, die von Vertretern dieser Schulen auch ausführlich behandelt wurde, beschrieben werden.

Die Argumentation *Dharmakīrtis* will vom Standpunkt der Praxis her die *Sautrāntika*-Ontologie gegen die Lehren des *Nyāya* und des *Vaiśeṣika* behaupten, in der Entwicklung der Transzendentalphilosophie will sie jegliche Ontologie ausschließen.

Die Argumente im *Pramāṇavārttikam* lauten:

"pāṇyādikampe sarvasya kampaprāpter virodhinaḥ/
ekatra karmmaṇo 'yogāt syāt prthaksiddhir anyathā//
ekasya cāvṛttau sarvvasyāvṛttiḥ syād anāvṛtau/

drśyeta rakte caikasmin rāgo 'raktasya vā gatiḥ//
nāsty ekasamudāyo 'smād anekatve 'pi pūrvavat/
aviśeṣād aputvāc ca na gatiś cen na sidhyati//
aviśeṣaḥ; viśiṣṭānām indriyatvam ... //" 177)

„Den avayavī als Einheit gibt es nicht“, weil
sich bei einem Zittern der Hand usw. ein Zittern
des Ganzen einstellen müßte, da eine widersprechen-
de Bewegung in einem Einzigem unmöglich ist; ande-
renfalls müßten Teile und Ganzes für sich beste-
hen. Und beim Verdecken eines Teiles käme es zu
einem Verdecken des Ganzen; kommt es zu keinem
Verdecken, müßte auch der verdeckte Teil gese-
hen werden. Und wenn ein Teil gefärbt ist,
müßte eine Färbung des Ganzen der Fall sein,
oder auch der gefärbte Teil wird als Nichtge-
färbter erkannt. Daher gibt es keine einheitliche
Gesamtheit der Teile.

Gegner: Wenn man wie früher keine Einheit an-
nimmt, dann gibt es auch keine Erkenntnis, weil
sonst die Atome nicht verschieden wären und
weil die Atome atomklein sind.

Antwort: Die Nichtverschiedenheit ist unerwie-
sen. Die verschiedenen Atomanhäufungen sind
sinnlich wahrnehmbar."

In dieser Polemik gegen den avayavī setzt Dharmakīrti der
Lehre des Nyāya und des Vaiśeṣika, daß der avayavī eine
Einheit sei, die Beobachtungen gegenüber, daß Dinge, die
man als avayavī versteht, teils bewegt, teils unbewegt,
teils verdeckt, teils unverdeckt und teils gefärbt, teils
ungefärbt sein können. Nach dem Satz vom Widerspruch, der
lautet, daß hinsichtlich ein und desselben nicht zugleich
in gleicher Hinsicht zwei einander widersprechende Aus-
sagen gemacht werden können, heben die Beobachtungen, daß
der avayavī z.B. zugleich bewegt und unbewegt ist, seine
Einheit auf.

Der Einwand des Gegners hält dem entgegen, daß eine Er-
kenntnis - nämlich eine Wahrnehmungserkenntnis -unmöglich
würde, wenn man diesen Angriffen zufolge annimmt, daß es
diese Einheit des aus Atomen entstandenen avayavī nicht

gibt. Der *avayavī* wäre das Objekt, das die Erkenntnis bedingt, Atome aber können dieses Objekt nicht sein. Denn wären die Atome das Objekt, dann müßte jedes Atom in gleicher Weise für sich schon die entsprechende Erkenntnis des ganzen Dinges hervorrufen. Dies aber ist unmöglich, da die Atome sinnlich nicht wahrnehmbar sind. Dagegen sagt Dharmakīrti, daß nicht die Atome jedes für sich in gleicher Weise das Objekt seien, sondern daß die Atome - allerdings ohne miteinander eine feste Verbindung einzugehen, wie der *Vaiśeṣika* meinen würde - eine Anhäufung bilden, die dann auch sinnlich wahrnehmbar ist.

Hier, im Kontext des *Pramāṇavārttikam*, wo gezeigt werden soll, daß der Körper, als *avayavī* konzipiert, nicht Grundlage des Erkennens sein kann, indem der *avayavī* als widersprüchlicher Begriff aufgewiesen wird, ¹⁷⁸⁾ wird ein reales Objekt der Wahrnehmung als Ansammlung von Atomen aufrecht erhalten.

Im *Pramāṇaviniścayaḥ* stoßen wir auf beinahe die gleichen Argumente, nur in einem anderen Kontext, nämlich bei der Frage nach dem die Erkenntnis bedingenden Objekt. Dort wird an den beiden möglichen äußeren Objekte (Atome oder *avayavī*) gezeigt, daß *k e i n* außer der Erkenntnis liegender Gegenstand erkannt wird: Die Erkenntnis ist einheitlich, die Atome sind ihrem Wesen nach viele, daher zeigt die Erkenntnis nicht ihr Bild; die Erkenntnis zeigt ein Ganzes, aber ein Ganzes ist an sich nicht denkbar. Eben die Argumente, die hier zeigen, daß das Ganze an sich nicht denkbar ist, sind im *Pramāṇaviniścayaḥ* inhaltlich gleich den zuvor besprochenen aus dem *Pramāṇavārttikam*. ¹⁷⁹⁾

Auch am "Problem der farblichen Synthesis" ¹⁸⁰⁾ versucht Dharmakīrti seine Transzendentalphilosophie zu entwickeln. Der *Nyāya* und das *Vaiśeṣika* sprechen ihn in diesem Problem als direkten Gegner an, da er in seinen Ableitungen gerade die Lehren dieser Systeme überwindet, indem er sie als widersprüchlich aufweist, um so zum transzendentalen Prinzip des Selbstbewußtseins zu gelangen.

Ich gebe deshalb hier T.Vetters Interpretation der entsprechenden Stellen im Pramāṇavārttikam, die mir am geeignetsten zur Mitteilung der Lehre Dharmakīrtis scheint, auszugsweise wieder:

"Ab III,197 beginnt dann die eigentliche Problematik, die wir das Problem der farblichen Synthesis nennen können. Sie hat zwei Stufen, die im folgenden manchmal ineinander verfließen: erstens viele Atome bilden Eine Farbe; zweitens, viele Farben bilden das eine Objekt 'bunt'. Der Gegner hält die Wahrnehmung einer Vielheit für unmöglich. Entweder würden die einzelnen Teile blitzschnell erfaßt und von den Vorstellungen zu einem Ganzen zusammengestzt oder (III,200ff.) es sei schon ~~schon~~ real ein Ganzes da, das als solches perzipiert wird. Es wird gezeigt, daß beide Annahmen falsch sind." 181)

Die Stelle, an der Dharmakīrti dies zeigt, lautet in T. Vettters Übersetzung:

"Oder wie kann eine Form, die nicht einheitlich ist, wie ein bunter Schmetterling, gesehen werden (wenn nicht mehreres durch eines gesehen werden kann) ? Gegner: Dieses Bunte ist Eines. Antwort: Das ist doch reichlich 'bunt'. Was ein einheitliches Wesen hat, ist nämlich nicht bunt. Das ist wie die Erscheinungsform von Edelsteinen (ein Haufen Edelsteine ist kein Ganzes). Falls der Gegner meint, (beim Edelsteinhaufen rede man nur in übertragener Weise von Buntheit, so ist festzustellen, daß) das Erscheinungsbild von Blau usw. bei bunten Tüchern usw. (die als Ganze angesehen werden) sich nicht (von dem bei einem Edelsteinhaufen) unterscheidet. (Wenn der Gegner sich so zurückziehen will, daß er sagt:) Bei den Tüchern sieht man nur die Erscheinungsform der Teile so (nämlich blau usw.)(,so ist zu antworten:) Das ist reichlich 'bunt', wenn du neben dem Blauen usw. noch gesondert ein Buntes siehst,. Von zwei Erkenntnissen, bei denen man die gleiche Form des Objekts und, daß sie die gleiche Zeit haben, beobachtet (von denen die eine einen künstlichen Schmetterling,

also kein Ganzes, die andere einen natürlichen zum Objekt hat), wieso hat die eine mehreres zum Objekt und ist nacheinander, die andere ein Einziges und ist nicht nacheinander ? Nur aus der Verschiedenheit der Erkenntnisse ergibt sich die Verschiedenheit der Dinge. Wenn das kein Grund ist, worauf soll denn sonst die Feststellung einer Verschiedenheit beruhen ? (III,200-204)

Weil (nach gegnerischer Lehre) aus verschiedenartigen (Teilen)(kein Ganzes) zusammengesetzt werden kann, dürfte es bei einem Gemälde usw. nicht zu einer Erkenntnis des Bunten kommen. Die Verbindung (sam-yoga) ist nicht bunt, denn (als Eigenschaft) kann sie keine Farbe tragen. Auch als Grundlage einer übertragenen Ausdrucksweise kommt sie nicht in Betracht, weil im Einzelnen keine Buntheit vorliegt (man kann sagen: der Wald blüht, weil die einzelnen Bäume blühen. Nicht so sind beim Bild die Bestandteile schon bunt). Wenn (Blau usw.) der Reihe nach erfaßt werden, gibt es keine Zusammenfassung zu einer Erkenntnis des Bunten, weil (nach dieser Lehre) nicht Mehreres durch Eine (Erkenntnis) erfaßt werden kann (vielmehr die Einheiten alle schon real da sein müssen) (III,205-206)" 182)

Die Interpretation fährt fort:

"Das Ergebnis ist: E i n e vorstellungsfreie Wahrnehmung hat eine V i e l h e i t zum Objekt. ... Das Ergebnis von III,207 - Vieles in einer Erkenntnis - ist trotz seiner widersprüchlichen Form zunächst festzuhalten. Die Wirklichkeit ist nun einmal so, daß ihre Beschreibung zu widersprüchlichen Formulierungen führt (III,208-210). Dann aber wendet sich die Logik, bei welcher der Satz des zu vermeidenden Widerspruches unverändert gilt, gegen die Voraussetzungen, die diesem Widerspruch zugrundeliegen. Die Verwirrung kommt daher, daß einem Subjekt ein 'äußeres' Objekt entgegengesetzt wird. Man ist gezwungen, diese Äußerlichkeit aufzugeben und das Objekt als Teil der Erkenntnis zu setzen. Gibt es aber kein Objekt an sich, dann kommt dem Objekt in der Erkenntnis auch keine Wahrheit zu. Schwindet mit dieser

Einsicht das Objekt, dann hat auch das Subjekt keinen Halt mehr. Die Wahrheit ist die Zweiheitlosigkeit von Subjekt und Objekt (III,213). Das ist nicht nur eine erkenntnistheretische Feststellung - die Überwindung der bis jetzt aufgetretenen Schwierigkeiten -, sondern heißt auch ...: Wer sich Gegenständen gegenüber wähnt, befindet sich in einem Irrtum. Das Vorhandensein von Welt bedeutet, daß die ursprüngliche Synthesis von Subjekt und Objekt verloren ist." ¹⁸³

Es könnte sein, daß hier Dharmakīrti seine Position zur Frage der ausgedehnten Substanz andeutet: Fürden Sautrāntika ist das, was der Naiyāyika und der Vaiśeṣika als ausgedehnte Substanz erklärt, nämlich das in der Wahrnehmung erkennbare Ding, eine Ansammlung von Farbatomen. Das genaue Verhältnis dieser Ausführungen zu dem an anderer Stelle von ihm verwendeten Argument gegen den avayavī, das lautet, ein Ding könne nicht Eines sein und zugleich gefärbt und ungefärbt, konnte ich nicht klären; das Problem scheint in beiden Fällen ähnlich zu liegen - hier wird das Problem behandelt, während an der anderen Stelle nur vordergründig gegen den avayavī polemisiert wird.

Betrachtet man die Sachverhalte, die Dharmakīrti an den Dingen beobachtet und als mit der Lehre vom avayavī unvereinbar behauptet, so zeigt sich, daß diese auch schon Vasubandhus Polemik im Abhidharmakośabhāṣyam zugrundeliegen. ¹⁸⁴⁾ Es wird dort darauf hingewiesen, daß verschiedenfarbige Teile keinen einheitlichen avayavī aufbauen können, ebensowenig Teile, die verschiedene Bewegungen haben. Dies wird bei Dharmakīrti in den Argumenten gegen die Einheit des avayavī und gegen die einheitliche bunte Farbe verwertet.

Ihrem Typus nach - als Anwendung des Satzes vom Widerspruch - entsprechen zumindest die drei zuerst genannten der hier behandelten Argumente jenen Vasubandhus Viṃśatikā, die von dem Gedanken ausgehen, daß Dinge, auf die verschiedene Bestimmungen zutreffen, keine reale Einheit sein können. ¹⁸⁵⁾

Was Vasubandhu nacheinander als Sautrāntika und als Yogācārin unternommen hatte, vereinigt Dharmakīrti in den Intentionen seines eigenen Systems: Er verfolgt die Anliegen, die vor ihm einerseits die hīnayānistischen Schulen verfolgt hatten, indem er die Realität eines von seinen Ursachen verschiedenen Ganzen negiert, und die, die andererseits Madhyamaka und Yogācāra verfolgt hatten, indem er als Idealist die Realität der materiellen Welt überhaupt negiert.

Diesen beiden Intentionen tritt der Naiyāyika mit seiner realistischen Erkenntnistheorie, die voraussetzt, daß den Erkenntnissen eine Realität entsprechen müsse, entgegen. Vācaspati, vor allem aber Bhāsarvajña's Behandlung der drei Dharmakīrti-Argumente, die mit dem Satz vom Widerspruch operieren, zeigen dies ganz deutlich. Bhāsarvajña stellt sich zunächst die Frage, was Dharmakīrti mit seiner Aussage: "Zunächst ist der eine avayavī nicht, weil, wenn es so wäre [daß er existiert], beim Zittern der Hand der ganze [Körper] zittern müßte", behaupten will.

Will er das Nichtsein des avayavī behaupten? Oder will er nur dazu überleiten, daß sich unter gewissen Bedingungen eine unerwünschte Konsequenz aus der Annahme eines avayavī ergibt? Um die erste Möglichkeit auszuschließen, wird zunächst darauf verwiesen, daß eine logisch relevante Umfassung des Grundes 'Zittern des Ganzen beim Zittern der Hand' und dem zu beweisen Gewünschten 'Nichtsein' nicht feststellbar ist:

"na hi yasya paryādīkampe sarvakampaṅrāptiḥ,
tasyābhāva ity' evaṃ vyāptiḥ kvacid grhītā /" 186)

Natürlich muß auch, wenn eine unerwünschte Konsequenz gezeigt werden soll, aufgewiesen werden, daß Bedingung und Folge, um die es hier geht, einander umfassen:

"prasaṅgo 'py ubhayaṃ vyāptisiddhāv ātmānaṃ
labhate, prabhāpradīpaprasaṅgavat /" 187)

Daher kann man die Konsequenz: "Oder wenn er nicht [als ganzer] zittert, folgt, daß Bewegtes und Unbewegtes gesondert vorliegen", nur unter der Voraussetzung behaupten, daß der avayavī, der hier nicht als ganzer zittert, auch

tatsächlich existiert. Behauptet man sie aber unter der Voraussetzung, von der Dharmakīrti ausgeht, nämlich daß das äußere Objekt nicht existiert, dann erachtet Bhāsarvajña dies für ähnlich absurd wie den zu dessen Erläuterung formulierten prasāṅgaḥ:

"nāsty eko vandhyāputras tasya pānyādikampe sarva-kampaprāpteh, akampane vā calācalayoḥ prthaksiddhiprasaṅgaḥ; khapuṣpakharaśṛṅgavad iti /" 188)

"Es gibt den einen Sohn einer Unfruchtbaren nicht, weil, wenn seine Hand zittert, folgte, daß er als ganzer zittert, oder, wenn er nicht als ganzer zittert, folgte für das Bewegte und Unbewegte, daß sie gesondert sind, wie der Luftlotus und das Eselshorn."

Danach könnte man also aus der von Dharmakīrti formulierten Konsequenz nur folgende Alternative ableiten:

"calācalayor ekatvavirodhād ekatvam abhyupagacchatāvayavinaś calatvam eva sarvātmanābhyupagantavyam / calācalatvam abhyupagacchatā caikatvam nābhyupagantavyam ity ayaṃ prasāṅgārtha iti " 189)

"Einer, der die Einheit annimmt, muß für den avayavī annehmen, daß er seinem ganzen Wesen nach zittert wenn ein Teil zittert, weil zwischen 'Bewegt und unbewegt' einerseits und Einheit andererseits ein Widerspruch besteht. Und einer, der das Bewegtsein und das Unbewegtsein annimmt, darf nicht die Einheit annehmen."

Diese Alternative bezeichnet Bhāsarvajña jedoch zunächst als sinnlos, da es keinen Naiyāyika bzw. Vaiśeṣika gäbe, der annähme, daß ein einziger avayavī sowohl bewegt als auch unbewegt sei:

"na, vaiyarthya / na hi naiyāyiko vaiśeṣiko vā kaścid ekasyāvayavinaś calācalatvam abhyupagacchati, yaṃ pratyayaṃ prasāṅgo 'rthavān bhavet /" 190)

Wenn nun der Gegner meint, es sei doch evident, daß sich ein Unterschied ergibt, wenn ein Teil zittert, die anderen aber nicht, so entgegnet ihm Bhāsarvajña, daß ihn das nicht stört: Den Teilen, die teils bewegt, teils unbewegt sind, kommt wohl ein Unterschied zu, der avayavī aber ist ein

von den Teilen verschiedener Gegenstand, für den dadurch nichts bewiesen ist:

"nanv ekāṇvayavakampane 'py anyāṇvayavānām akampānād asti calācalatvaṃ, tena bhēdasiddhiḥ / tataḥ kim anīṣṭam ? nāṇvayavānām calācalatvena bhedaḥ tato 'rthāntarasyaṇvayavinaḥ kim āyātam ?" 191)

Es verhält sich so, daß ein avayavī bewegt ist, wenn die dazu notwendigen Ursachen sein Bewegtsein hervorrufen - dies kann auch der Fall sein, wenn sich einer seiner Teile nicht bewegt. Wird aber das spezifische Bewegtsein des avayavī nicht hervorgerufen, dann ist der avayavī unbewegt, selbst wenn sich einer seiner Teile bewegen sollte.

Der Kausalkomplex, der das Bewegtsein des avayavī hervorruft, ist ein anderer als der, der das Bewegtsein des Teiles hervorruft. Daher besteht keinerlei Grund, das Bewegtsein des Teiles und das des avayavī einander notwendig zuzuordnen - ihre verschiedenen Kausalkomplexe ermöglichen den beiden Bewegungen, zu verschiedenen Zeit zu entstehen:

"yadā khalv avayavinaś calatvaṃ utpadyate tadāṇvayasya kasyacid acalatve 'pi na tasyācalatvaṃ / yadā tu notpadyate tadāṇvayasya calatve 'pi nāṇvayavinaś calatvaṃ / tasyor avayavāṇvayavicalanayor bhinnasāmagrījanyatvena yugapadutpattiniyamāyogāt/" 192)

In dieser Widerlegung der Argumente Dharmakīrtis, die mit dem Satz vom Widerspruch arbeiten, ist die Methode des Nyāya die: Es wird gezeigt, daß der Satz vom Widerspruch zuunrecht auf den avayavī angewandt wurde. Wenn man sagt, daß einige Teile des avayavī bewegt sind, andere nicht, so macht man nicht hinsichtlich ein und desselben zwei widersprüchliche Aussagen, denn die verschiedenen Teile des avayavī sind nicht ein und dasselbe. Hinsichtlich des avayavī aber, der wohl ein und dasselbe ist, besteht kein Grund, zwei widersprüchliche Aussagen zu machen, denn der avayavī ist entweder bewegt oder nicht bewegt.

Das Argumentieren des Nyāya mit den Lehren seiner festgelegten Ontologie nimmt noch immer eine wichtige Stellung in der Diskussion ein. Die Klarstellungen, die

hier unternommen werden, sind detaillierter geworden, die in den Angriffen des Gegners angesprochenen Sachverhalte haben als Teilprobleme der Lehre vom *avayavī* eine ausgeprägte Form erhalten.

So haben sich die Teilprobleme der Bewegung, des Kontaktes eines *avayavī* herauskristallisiert - letzteres im Zusammenhang mit der Frage des Gefärbtseins, die *Dharmakīrti* aufbrachte, da sowohl *Vācaspati* als auch *Bhāsarvajña* das Gefärbtsein als Kontakt mit einer farbigen Substanz verstehen.¹⁹³⁾ Es geht hier darum, zu erklären, wieso ein *avayavī* Einer sein kann, und doch nicht mit jeder seiner Stellen bewegt sein muß, wenn eine bewegt ist, bzw. nicht mit jeder seiner Stellen in Kontakt mit etwas anderem stehen muß, wenn er dies mit einer tut.

So hat sich das Teilproblem der Farbe des *avayavī* entwickelt, in dem es gilt, zu erklären, wieso die Farbe eines *avayavī* sowohl eine einzige, ihr Substrat umfassende, als auch bunt sein kann.

Und so war auch das Teilproblem zu lösen, wieso ein einziger *avayavī* zugleich teils verdeckt, teils nicht verdeckt sein kann. Der Inhalt dieses Problems unterscheidet sich von dem der übrigen hier aufgezählten: Bewegung, Kontakt, Farbe - das sind Sachverhalte, die einem Ding objektiv zugesprochen werden können; Verdeckt- bzw. Nichtverdecktsein ist dagegen ein Sachverhalt, der nur innerhalb des Erkenntnisvorganges, der sich auf das in Frage stehende Ding richtet, zum Problem werden kann.

Zwar ist für den *Naiyāyika* und den *Vaiśeṣika* immer noch das reale Vorhandensein der Welt die Voraussetzung für jegliches Philosophieren, aber der Ansatz der buddhistischen Erkenntnistheoretiker, die primär an der Erklärung des Phänomens der Erkenntnis interessiert sind, und für die die Welt nur ein in seiner Realität fragwürdiges Postulat aus dem Vorhandensein von Erkenntnis ist, insofern Erkenntnis ein Objekt voraussetzt, und das nunmehr überwiegende Interesse des *Nyāya* an erkenntnistheoretischen Fragen, haben sicher dazu beigetragen, daß das konkrete Ding mehr und mehr unter seinem Aspekt als

Objekt der Wahrnehmung betrachtet wird.

So sind auch alle aufgetretenen Teilprobleme unter diesem Gesichtspunkt ebenfalls betrachtet worden. Die Fragen, wieso ein Ding Eines sein kann, und trotzdem etwa zugleich als in Kontakt mit etwas anderem stehend, und auch als nicht in Kontakt stehend erkannt werden kann, wieso eine Farbe Eine sein kann, und trotzdem als von verschiedenen Arten erkannt werden kann, werden von den Systemen des Nyāya und des Vaiśeṣika mit einiger Sorgfalt untersucht.

III. DIE ONTOLOGIE DES AVAYAVĪ

Die in diesem Kapitel behandelten Teilprobleme der Ontologie des avayavī sind m.E. in der Entwicklung der Lehre vom avayavī in einer bestimmten Reihenfolge aufgetreten, die sich in der Abhängigkeit der jeweils später aufgetretenen von der Lösung der jeweils früher vorgelegenen erkennen läßt. Diese Reihenfolge, die die Anordnung der einzelnen Abschnitte des Kapitels begründet, soll eingangs beschrieben werden. Das darin ausgedrückte zeitliche Nacheinander bezieht sich allerdings nur auf das Aufkommen der Teilprobleme; jedes dieser Probleme hat in seiner Behandlung selbst wieder eine mehr oder weniger verschiedene Stufen umfassende Entwicklung erfahren, die dann in den einzelnen die Probleme gesondert behandelnden Abschnitten besprochen wird.

Das Aufkommen des Atombegriffes in der Naturphilosophie des alten Indien, aus der in der Folgezeit die Systeme des Nyāya und des Vaiśeṣika hervorgegangen sind, entzieht sich unserer Beurteilung, da sich dazu keinerlei Material findet.¹⁹⁴⁾ Das Aufkommen dieses Begriffes und der damit verbundenen Lehre ist jedoch m.E. für diese beiden Systeme der typische Ausgangspunkt jener Entwicklung, die zu der ältesten greifbaren Form dieser Systeme geführt hat.¹⁹⁵⁾

Wenn auch die Einführung des Atombegriffes als eine Pioniertat im Rahmen der frühen Kosmologie gelten darf, insofern damit der Versuch unternommen worden war, die Natur philosophisch auf ein allgemeines Urprinzip zurückzuführen, so muß sie doch auch als Anlaß für das Auftreten einer Reihe neuer Probleme im Philosophieren über die Natur betrachtet werden.

Es kann vorausgesetzt werden, daß dieses Philosophieren auch vorher schon ein weitgehend differenziertes Bild der Natur entworfen hatte, ein Bild, dessen charakteristischer Zug u.a. eine Elementenlehre war.¹⁹⁶⁾ In dieser naturphilosophischen Tradition, die die Natur auf vier Elemente zurückgeführt hatte, kam es also zur Ent-

wicklung eines neuen Urprinzips, des Atoms. In der Konfrontation des Atombegriffes mit der Elementenlehre erfuhr die Atomlehre eine Gestaltung, die es ermöglichte, die bisher durch die Elementenlehre interpretierten Gegenstände auf Atome der betreffenden Elemente zurückzuführen und so die Atomlehre auf die betrachteten Gegenstände anzuwenden, ohne daß die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Beobachtungen, die schon in der Elementenlehre festgehalten waren, verloren gingen.

Hatte man in diesem Prozess die Bausteine, aus denen aufgebaut man die Welt erklärte, gewonnen, so folgte als weiteres damit verbundenes Problem die Frage, wie der Aufbau der Dinge aus den Atomen zu denken sei. In manchen Bereichen der kausalen Erklärung der Dinge, die die Antwort auf diese Frage gibt, zeigt sich, daß die Lehren der Systeme des Nyāya und des Vaiśeṣika bereits die für ihre klassische Form typische Kategorienlehre beinhalten; so etwa in der Erklärung des Sprunges von der minimalen Ausdehnung (paramāṇutvam) des Atomes zur "Größe" (mahattvam) der konkreten Dinge, in der Ausdehnung (parimāṇam) bereits als Eigenschaft (guṇaḥ) im Sinne der Kategorienlehre gefaßt ist und als solche in ihrer Kausalität anders erklärt wird als die ihr zugrundeliegende Substanz (dravyam).

In diesem Schritt der Entwicklung war das Vorhandensein der konkreten Dinge dadurch erklärt worden, daß man lehrte, in einem realen Kausalitätsgeschehen entstehe aus den realen Atomen (ewigen Substanzen in der Terminologie der Kategorienlehre) ein realer Gegenstand, der avayavī (eine vergängliche Substanz in der Terminologie der Kategorienlehre). Hatte man in dieser Erklärung verschiedene Klassen von Phänomenen gewonnen, nämlich Ursachensubstanzen (Atome, kleinere Teilprodukte) und deren Eigenschaften einerseits und Wirkungssubstanzen (avayavinah) und deren Eigenschaften andererseits, so mußte in einem nächsten Schritt der Entwicklung das Verhältnis dieser beiden - Ursachen und Wirkungen- zueinander geklärt werden.

Erst nachdem man zu gesicherten Ergebnissen über die Beschaffenheit der letzten Bestandteile der Dinge, über den mechanischen Vorgang, der von diesen Bestandteilen zu den Dingen selbst führt, und über das Verhältnis, das zwischen den konkreten Dingen und ihren Materialursachen besteht, gelangt war, konnte man daran gehen, das Wesen der Dinge, wie sie nunmehr in ihrem Vorhandensein erklärt waren, zu analysieren. So war man u.a. zu dem Ergebnis gelangt, daß Wirkungssubstanzen entstehen, während ihre Ursachensubstanzen integer bestehen bleiben - dies machte es notwendig, zu erklären, woher das jeweilige Spezifische kommt, das Ursachen und Wirkungen voneinander unterscheidet, sie zu voneinander verschiedenen Substanzen macht.

Zwei weitere Fragen, die eine Lösung der bisher beschriebenen Probleme bereits voraussetzen, sind die nach der Kontinuität der Dinge und die nach einem Kriterium, nach dem man eine eindeutige Abgrenzung vornehmen könne, welche Dinge als einheitlicher *avayavī* zu verstehen seien und welche nicht. Die Kontinuität der Dinge dürfte zunächst als selbstverständlich angenommen worden sein, wurde aber bei späterer genauerer Betrachtung der Sachverhalte für gewisse Gegenstände aufgegeben. Die Frage nach einem Kriterium zur zuvor genannten Abgrenzung hat zu verschiedenen Lösungsversuchen geführt, konnte aber offenbar zu keiner Zeit eine wirklich eindeutige Klärung erhalten.

In dieser, wie ich glaube problemgeschichtlich richtigen Reihenfolge sollen im diesem Kapitel die Lehren und Lösungsversuche der skizzierten Fragen des *Nyāya* und des *Vaiśeṣika* beschrieben werden.

1. Das Atom.

Es darf wohl angenommen werden, daß der erfahrbare Sachverhalt der Teilbarkeit der Materie zur Ableitung des Atombegriffes geführt hat. Für den Naturphilosophen, der die Dinge seines Interesses als real voraussetzt, ist

das Ergebnis dieser Ableitung die Annahme von letzten, kleinsten Teilchen der Materie, deren Denknöwendigkeit er damit begründet, daß die Vorstellung einer endlos immer wieder vorgenommenen Teilung zu einem regressus in infinitum führen würde. Im Nyāyasūtram findet sich als Antwort auf einen Einwand, der meint, die Folge von Teil und Ganzem führe zur Auflösung der Dinge im Nichts, Folgendes:

"na pralayo 'pusadbhāvāt" 197)

"Nicht gibt es die Auflösung ins Nichts, weil die Atome da sind."

Und einem Gegner, der die Teilbarkeit des Atomes beweisen will, wird Folgendes entgegnet:

"anayasthākāritvād anavasthānupapatteś cāpratiśedhaḥ" 198)

"Das ist kein Einwand [gegen die Existenz des Atoms], denn [diese Sätze] würden zum regressus in infinitum führen, und ein regressus in infinitum kann nicht sein."

Schon hier im Nyāyasūtram, dem ältesten Text, der auf eine Ableitung des Atombegriffes aus der Erfahrung der Teilbarkeit der Materie schließen läßt, stellen die diesbezüglichen Aussagen keine Ableitung im eigentlichen Sinn mehr dar, sondern Argumentationen zur Verteidigung eines längst vorliegenden Atombegriffes. So können auch die hier an erster Stelle behandelten Ableitungen des Atombegriffes nicht als historischer Ausgangspunkt für den Atomismus des Nyāya und des Vaiśeṣika verstanden werden, sondern nur als Darstellungen der Denknöwendigkeit eines Atoms, wie sie den jeweiligen Stufen der Entwicklung erschienen ist.

So finden sich im Vaiśeṣikasūtram folgende, die vorhin angeführten aus dem Nyāyasūtram ergänzenden, Aussagen:

"sad akāraṇavat tan nityam //

tasya kāryaṃ liṅgam //

kāraṇabhāvād dhi kāryabhāvaḥ //

anityam iti ca viśeṣapratīśedhabhāvaḥ //

avidyā ca //" 199)

"Seiendes, das ohne Ursache ist, ist ewig.

Dessen Wirkung ist sein Merkmal.

Auf Grund des Vorhandenseins der Ursache nämlich besteht das Vorhandensein der Wirkung.

Und /wenn man sagt/: 'vergänglich', dann ist eine Negation der Besonderheit /'ewig'/ vorhanden, (und beweist damit deren Vorhandensein).

Und das Nichtwissen (, die Unmöglichkeit, die letzte Ursache wahrzunehmen, schließt aus, daß man sie als vergänglich erkennt)."

Aus seiner Wirkung, nämlich den vergänglichen, aufgebauten Substanzen, wird das ewige Atom hier erschlossen. Aus dem Gebrauch des Begriffes der Vergänglichkeit geht das Bestehen von Ewigem hervor, offenbar weil dem Inhalt des Begriffes, zu dem sich ein Gegenbegriff formen läßt, auch ein entgegengesetzter Inhalt entsprechen muß. Eine Vergänglichkeit des Atomes wird abgelehnt, weil diese nicht nachzuweisen wäre, denn das Atom ist sinnlich nicht wahrnehmbar und damit auch seine etwaige Vergänglichkeit nicht.

Hier drückt sich weniger die auf das Experiment der Teilung bezogene Beobachtung aus, als eher schon ein Interpretieren der Teilbarkeit als Vergänglichkeit und Verursachtsein. Das Setzen einer letzten, unvergänglichen Ursache entspringt aber wohl auch dem Bedürfnis, einem regressus ad infinitum zu entgehen.

In Pakṣilasvāmins Nyāyabhāṣyam findet sich wieder eine Ableitung, die von der Teilbarkeit der Dinge ausgeht, die das Atom als Denknöwendigkeit der Vorstellung einer ad infinitum fortgesetzten Teilbarkeit entgegensetzt,²⁰⁰⁾ und die auch bereits in eine Definition eingeht:

"loṣṭasya khalu pravibhajyamānāvayavyālpātaram
alpatamam uttaram uttaram bhavati / sa cāyam alpa-
taraprasāṅgo yasman nālpātaram asti yaḥ paramo
'lpas tatra nivarttate / yataś ca nālpīyo 'sti
taṁ paramāṇuṁ pracakṣmaha iti //" 201)

Er beginnt seine Ableitung am konkreten Beispiel: Wenn ein Erdklumpen zerteilt wird, kommt man dabei zu kleineren und immer kleineren Stücken; und diese Folge von immer kleiner werdenden Teilen kommt dort zu einem Ende, wo es nichts Kleineres mehr gibt, wo das Kleinstmögliche erreicht ist. Und, so definiert er, dasjenige, zu dem es nichts Kleineres mehr gibt, das wird als paramāṇuḥ bezeichnet.

Auch Uddyotakaras Ableitung und Definition des Atombegriffes gehen von der Teilbarkeit der Materie aus. Beide sind mit den im Bhāṣyam vorgefundenen sinngemäß identisch, lediglich einige Wörter finden sich leicht modifiziert.²⁰²⁾

Noch ein weiterer Ansatz zur Ableitung des Atombegriffes findet sich im Nyāyavārttikam, der ebenfalls von der Teilbarkeit der Materie ausgeht. Diese Ableitung geht von einer Disjunktion aus, die hier im Nyāyavārttikam zum ersten mal auftritt:

"paramāṇvanto vibhāgaḥ pralayānto vā ananto vā" ²⁰³⁾

"Die Trennung (vibhāgaḥ)(=Teilung) endet entweder im Atom, oder im Nichts, oder sie ist unendlich."

Daraus werden die zwei unerwünschten Alternativen mit folgenden Gründen ausgeschlossen: Die unendliche Teilung wird ausgeschlossen, weil aus ihrer Annahme folgen würde, daß das Sonnenstäubchen unmeßbar ist, d.h. daß es aus unendlich vielen Teilen bestehen würde, ebenso wie jedes andere Ding auch, und daher nicht kleiner sein könnte als andere Dinge. Diese Folgerung wurde bereits im Nyāyabhāṣyam gezogen, allerdings in anderem Zusammenhang.²⁰⁴⁾

Die im Nichts endende Teilung wird ausgeschlossen, weil aus ihrer Annahme folgen würde, daß es eine Trennung ohne Substrate gibt:

"anante pralayānte ca vyāghāṭaḥ - truṭer ameyatvaprasaṅgaḥ, vibhāgasya cānādhāratvaprasaṅgaḥ" ²⁰⁵⁾

Uddyotakaras Leistung ist hier in der formalen Umgestaltung, die durch das Aufstellen der Disjunktion vorgenommen wurde, zu sehen, und im Einbeziehen der in der Kategorienlehre gültigen Ursache für eine Vernichtung, des guṇaḥ "Trennung",

in ihrer Funktionsweise, dem Inhäreren in zwei Substrate. Die früheren Versuche, gemeinsam mit diesen neueren Ansätzen stellen bereits die Gesamtheit der Begründungen für die Denkotwendigkeit eines Atmes dar, die man in der Zeit des ersten Jahrtausends n.C. aufstellte.²⁰⁶⁾

Es fällt auf, daß die von der Erkenntnis der Teilbarkeit der Materie ausgehenden Ableitungen in definitionsähnlichen Aussagen enden, die die Ausdehnung des Atoms, seine unendliche Kleinheit, in den Vordergrund stellen, diejenigen, die von der Erkenntnis des Verursachtseins der Dinge der materiellen Welt ausgehen, enden in den Bestimmungen des Nichtverursachtseins, bzw. des Ewigseins des Atomes.

²⁰⁷⁾ Ersteres herrscht in den Texten des Nyāya vor, letzteres in jenen des Vaiśeṣika.²⁰⁸⁾ Jedenfalls weist ersteres auf ein eher naturwissenschaftliches Denken hin, letzteres auf ein philosophisch interpretierendes, wird hier doch nach einer primären Ursache als einem Ausgangspunkt des Kausalprinzips gesucht. M.E. erklärt sich dieser Unterschied der beiden Traditionen dadurch, daß die auf dem Nyāyasūtram aufbauende Tradition die älteren, und daher in engerer Beziehung zum naturwissenschaftlichen Experiment stehenden Gedanken zu kommentieren gezwungen ist.

Es soll nun versucht werden, die einzelnen Bestimmungen dieses Atombegriffes in ihrer Entwicklung zu skizzieren.

In der vollentwickelten Atomlehre findet sich die Ausdehnung des Atomes begrifflich als unendlich klein festgelegt. Der für sie verwendete Terminus lautet "paramāṇu-", und die Gestalt des Atomes wurde mit dem Terminus "parimaṇḍala" beschrieben.^{207)*} Der Terminus "paramāṇu-" ist den frühesten Texten noch nicht durchgehend geläufig, und dürfte daher erst allmählich als verbindlich angesehen worden sein.^{208)*}

Sowohl was die Definition des Begriffes der unendlichen Kleinheit anbelangt, als auch was das dafür zu verwendende Wort betrifft, dürften erst nach Lösung von Meinungsverschiedenheiten allgemeingültige Festlegungen getrof-

fen worden sein. Darauf weist die im Nyāyasūtram aufscheinende ausdrückliche Feststellung, daß das Atom kleiner sei als das Sonnenstäubchen, hin.²⁰⁹⁾

Es dürfte anfänglich einfach das kleinste sichtbare Materieteilchen, nämlich das Sonnenstäubchen, als das unendlich Kleine betrachtet worden sein.

In der Diskussion mit dem Nominalismus des Sautrāntika, der behauptet, die Dinge wären nicht reale Einheiten, sondern nur Ansammlungen von Atomen, die mit einem Namen versehen werden, finden sich Argumente, die diese Theorie damit behaupten wollen, daß das Sinnesorgan quasi auf Grund seiner Unschärfe eine Ansammlung von Atomen irrtümlich als Einheit erfaßt.²¹⁰⁾ Es wäre nun denkbar, daß man, um dieser Möglichkeit auszuweichen, zu der Behauptung gelangte, das Atom sei dadurch bestimmt, daß es außerhalb des Bereichs der Sinne gelegen ist (atīndriyatvam), zumal diese Behauptung in eben diesen Diskussionen erstmals auftritt.²¹¹⁾

Wahrscheinlicher ist jedoch folgendes: Man hatte die Beobachtung gemacht, daß Dinge, die sichtbar sind, immer auch teilbar sind, und schloß daraus, daß das unteilbare Atom seinem Wesen nach nicht sinnlich wahrnehmbar sein könne. Jedenfalls findet sich schon im Vaiśeṣikasūtram festgehalten, daß u.a. das Aufgebaut-sein aus mehreren Substanzen Voraussetzung für die Sichtbarkeit eines Dinges ist, und daß diese Voraussetzung für das Atom nicht gegeben ist, während erst im Nyāyavārttikam mit der Beobachtung der notwendigen Verbindung von Teilbarkeit und Sichtbarkeit argumentiert wird.²¹²⁾ Der relativ späte Beleg für das Argumentieren mit dieser Beobachtung schließt aber m.E. nicht aus, daß diese Beobachtung bereits den Anstoß zur Formulierung der Lehren des Vaiśeṣikasūtram gegeben hat, entspricht sie doch der naturwissenschaftlichen Haltung des frühen Systems.

Im Nyāyabhāṣyam wird zu dieser Frage kurz bemerkt, daß, wenn man annähme, daß das Sonnenstäubchen das Atom sei, folgen würde, daß sich die Dinge ad infinitum teilen lassen und daher alle aus unzähligen Teilen bestehen, und daß daher das Sonnenstäubchen nicht das Atom sein kann:

"avayavavibhāgasyānavasthānād dravyānām asaṅkhye-
yatvāt truṭitvanivṛttir iti //" ²¹³⁾

D.h. wenn das sichtbare Sonnenstäubchen das Atom ist, dann ist das Atom teilbar, denn sichtbare Dinge sind aus mehreren Substanzen aufgebaut.²¹⁴⁾ Wenn aber das Atom teilbar ist, dann geht die Teilbarkeit der Dinge unendlich weiter, und wenn alle Dinge unendlich teilbar sind, dann bestehen alle Dinge aus gleichvielen, nämlich unendlich vielen Teilen, und das würde auch bedeuten, daß alle Dinge gleich groß sein müssen. Da dies alles nicht zutrifft, kann das Sonnenstäubchen nicht das Atom sein.²¹⁵⁾

In dieser Überwindung einer altertümlichen Annahme, der des Sonnenstäubchens als Atom, hat sich also eine weitere wesentliche Bestimmung des Atoms ergeben: Sein außerhalb des Bereichs der Sinne Liegen. Sowohl im Nyāyasūtram, wie auch im Nyāyabhāṣyam wird schon ausdrücklich gesagt, daß dies nicht auf einem Defekt des Sinnesorganes beruht, sondern einzig auf das Wesen des Atoms zurückzuführen ist.²¹⁶⁾

Erst in Uddyotakaras Behandlung des "atīndriyatvam" des Atoms wird der Zusammenhang zwischen dieser Bestimmung und den Voraussetzungen, die man als für die Sichtbarkeit der Dinge notwendig erkannt hatte, deutlich. Uddyotakara stellt sich in diesem Problem zwei Fragen: Wie erkennt man, daß das Atom durch sinnliche Wahrnehmung nicht erkannt werden kann, und warum verhält es sich so, daß das Atom nicht sinnlich wahrgenommen werden kann?

An den Beginn der Folgerungen, die zu dem Ergebnis führen sollen, daß das Atom nicht sinnlich wahrnehmbar ist, stellt er den Beweis, daß das Sonnenstäubchen, die kleinste sichtbare Materiepartikel, teilbar sein muß:

"katham avagamyate bhidyate trasareṇur iti ?
dravyatve saty asmadādibāhyakaraṇapratyakṣatvād
ghaṭavad iti //" ²¹⁷⁾

"Wie erkennt man, daß das Sonnenstäubchen teilbar ist? [Es ist teilbar] weil es von [Menschen wie] uns usw. mit den äußeren Sinnen wahrgenommen werden kann, wobei [zu berücksichtigen ist, daß] es eine Substanz ist; wie z.B. ein Topf."

Damit ist klar, daß das Atom, das als unteilbar definiert ist, etwas anderes, kleineres als das Sonnenstäubchen ist, das seinerseits vergänglich ist, und als Substanz, die mit besonderen Gemeinsamkeiten vergehen ist, durch äußere Sinnesorgane wahrgenommen werden kann.

Uddyotakara kommt zu dem Ergebnis, daß das Atom sinnlich nicht wahrnehmbar ist, indem er zeigt, daß alle Substanzen, die tatsächlich wahrnehmbar sind, nämlich alles in der Größenordnung vom Sonnenstäubchen aufwärts, vom Atom verschieden sind:

"yat pratyakṣaṃ tad anyad iti" 218)

Uddyotakara nimmt also eine notwendige Verbindung zwischen Teilbarkeit und Wahrnehmbarkeit durch äußere Sinne an. Damit kann einerseits erschlossen werden, daß das Sonnenstäubchen, das sinnlich wahrnehmbar ist, teilbar sein muß, andererseits, daß das Atom, das unteilbar ist, sinnlich nicht wahrnehmbar sein kann.

Kann also im Zuge dieser Folgerungen das atīndriyatvam als notwendige Bestimmung des Atomes erwiesen werden, die daraus abzuleiten ist, daß das Atom teillos ist, so stellt Uddyotakara an anderer Stelle den sachlichen Zusammenhang zwischen Teillosigkeit und Nichtwahrnehmbarkeit so dar:

"indriyasannikarṣe saty api mahattvābhāvan na paramāṇava upalabhyanta iti" 219)

Das Fehlen der Eigenschaft "mahattvam", Größe, im Atom ist dafür verantwortlich, daß es sinnlich nicht wahrgenommen werden kann, wenngleich es mitunter alle anderen Voraussetzungen für die Wahrnehmbarkeit erfüllen könnte: Es kann mit dem Sinnesorgan in Kontakt treten, es hat - mit Ausnahme der Luftatome - auch Farbe. Aber die Größe der wahrnehmbaren Substanzen, von denen, Wasser und Feuer, kommt eben nur dadurch zustande, daß aus den Ausdehnungen (parimāṇam) jener Substanzen, von denen sie verursacht sind, mittels der Vielzahl, die diesen Ursachensubstanzen inhäriert, in der Wirkungssubstanz die Ausdehnung "Größe", mahattvam, erzeugt wird. Und dieser Prozess ist für die Entstehung der Ausdehnung des Atoms nicht möglich: Das Atom

hat keine Ursachen, aus deren Ausdehnung seine Ausdehnung entstehen könnte, seine Ausdehnung ist unverursacht.²²⁰⁾

Die Bestimmung, daß das Atom sinnlich nicht wahrnehmbar ist, spielt in der Verteidigung der Lehre vom avayavī zwar eine große Rolle, für die Atomlehre selbst ist sie weniger von Interesse; hier verlagern sich sämtliche Erörterungen auf die Bestimmung der Unteilbarkeit.

Mit Unteilbarkeit sind natürlich sämtliche Bestimmungen des Atoms, die sich aus den eingangs besprochenen Ableitungen ergeben haben, mitverstanden: Wenn die Unteilbarkeit des Atoms nachgewiesen wird, so wird damit im Hintergrund auch Ewigsein, Unverursachtsein und auch das "von-kleinstmöglicher-Ausdehnung-Sein" für das Atom gesichert.

Daß gerade die Unteilbarkeit immer wieder Gegenstand der Erörterung wurde, ist natürlich auf den Umstand zurückzuführen, daß die Gegner des Atombegriffes vorzüglich zu zeigen versuchten, daß die Vorstellung des Atoms notwendig dessen Teilbarkeit impliziere, und damit den Atombegriff ad absurdum führen wollten.

Hat sich der Nyāya lange damit begnügt, nur auf den begrifflichen Widerspruch zwischen "Teilbarkeit" und "Atom", das seiner Definition nach letzte nicht mehr teilbare Substanz ist, zu verweisen,²²¹⁾ so versucht Uddyotakara im Nyāyavārttikam zu zeigen, daß es ontologisch nicht möglich ist, dem Atom Teilbarkeit zuzuschreiben.

"Teilhaft" und "Atom" sind für ihn natürlich auch widersprüchliche Wörter; "teilhaftes Atom" eine contradictio in adjecto:

"sāvayavaḥ paramāṇur iti ca pratijñāpade vyāhate/"²²²⁾
Was bedeutet denn "teilhaft"? Es bezeichnet für ihn etwas Dingen der gleichen Gattung Hervorgegangenes, etwas, das sich auf Dinge der gleichen Gattung als seine Materialursachen stützt - der Teil ist dessen Träger, dessen Substrat:

"sāvayavaśabdasyārthaḥ samānajātīyārabdhaḥ samānajātīyāśritam avayavaḥ tadādhāra iti /" ²²³⁾

Jemand, der sagt, das Atom wäre teilbar, es habe Teile,

bringt damit zum Ausdruck, daß das Atom eine besondere Wirkung ist. Dies ist widersprüchlich, denn woraus, aus welchen Ursachensubstanzen sollte denn das Atom bestehen? Etwa aus einem Atom ? Daraus könnte man nie ableiten, daß es Teile hat, höchstens, daß es verursacht ist; und selbst das läßt sich nicht zeigen, denn eine Substanz, die eine Einzige ist, kann keinesfalls Materialursache einer anderen Substanz sein. Außerdem wäre ein Atom, das von einem Einzigen verursacht ist, nicht von einem Ursachenkomplex abhängig; es gäbe kein vorheriges Nichtsein, das als Voraussetzung für ein Entstehen anzusehen ist:

"sāvayavaḥ paramāṇur iti bruvatā kāryaviśeṣaḥ
paramāṇur ity uktaḥ bhavati / kāryaviśeṣaḥ paramāṇuś ceti vyāhatam / athaikaparamāṇupūrvakatvaḥ
paramāṇoḥ pratipadyase, tathā ca na paramāṇuḥ sāvayava iti nāsyāvayavaḥ santi, kiṃ tu kṛtakaḥ paramāṇupūrvakatvāt / etac ca na, dr̥ṣṭāntābhāvāt -
ekaḥ kāraṇam iti na dr̥ṣṭānto 'sti, ekena cārabhyamānasya paramāṇor na kāraṇasāmagryapekṣaṇam astīti
na prāgabhāvo yuktaḥ / yasya prāgabhāvo nāsti tasya
cotpādo 'pi na yuktaḥ /" 224)

Und selbst wenn man annimmt, daß das Atom ein Atom als Materialursache voraussetzt, wäre die Bezeichnung "Teile habend" noch sinnlos. Man müßte sich fragen, welches hier der Teil und welches der avayavī wäre. Man kann nicht sagen, daß das "Ursachenatom" der Teil ist, denn im vorliegenden Fall, der nur so zu verstehen ist, daß das Atom quasi sich selbst inhäriert, wäre in dem Augenblick, in dem es als Wirkungsatom besteht, das Atom als Ursachenatom nicht vorhanden:

"pratipadyāpi caikaparamāṇupūrvakatvaḥ paramāṇoḥ
kaḥ sāvayavārthaḥ ? katamas tatrāvayavaḥ katamas
tatrāvayavīti ? atha kāraṇam evāvayava iti ? na
kāryaparamāṇukāle kāraṇaparamāṇur astīti" 225)

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß aus der Erfahrung der Teilbarkeit der Materie unter dem Bestreben, einen regressus ad infinitum zu vermeiden, die Lehre von letzten, nicht mehr weiter teilbaren Materieteilern aufge-

stellt wurde. Die Teilbarkeit der Materie wurde philosophisch als Verursachtsein interpretiert, die letzten Teile der Materie als ihre letzten, ewigen Ursachen.

Ein weiterer Schritt in der Entwicklung des Atombegriffes ist in der Festlegung der Atom-Ausdehnung als unendlich klein (*paramāṇu-*) zu sehen. Parallel mit der Bestimmung der Ausdehnung des Atoms wurde auch die Bestimmung, daß das Atom den Sinnen nicht zugänglich ist (*atīndriyatvam*), erarbeitet.

Die allgemeinen, für das Wesen des Atoms charakteristischen Bestimmungen sind demnach seine Unteilbarkeit (*niravayavatvam*), sein Unverursachtsein (*akāraṇavattvam*, *adravyavattvam*), seine Ewigkeit (*nityatvam*), seine unendlich kleine Ausdehnung (*paramāṇutvam*), seine kugelrunde Gestalt (*pārimaṇḍalyam*) und seine Außersinnlichkeit (*atīndriyatvam*).

Erst mit der Einordnung des Atombegriffes in die Elementenlehre der alten Naturphilosophie ergeben sich vier verschiedene Arten von Atomen, je eine für je eines der Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft. Dadurch, daß die Atome der vier Elemente durch die charakteristischen Eigenschaften eines jeden Elementes jeweils als unterschiedlich bestimmt angenommen werden müssen, geht die totale Einheitlichkeit des Konzeptes, das die gesamte Materie auf gleich beschaffene letzte Ursachen zurückführen wollte, verloren. Aber wenigstens insofern, als man zunächst lehrte, daß auch sämtliche Eigenschaften der Atome ewig seien²²⁶⁾, konnte eine größtmögliche Einheitlichkeit des Urprinzips Atom gewährleistet werden.

Spätere Lehren, wie die, daß sich die Eigenschaften des Erdatoms unter Hitzeeinfluß verändern, sind m.E. Sonderentwicklungen, die das Typische des Atombegriffes des Vaiśeṣika und des Nyāya nicht beeinflussen, da sie nicht aus der Entwicklung dieses Begriffes hervorgehen, sondern zur Lösung anderer Probleme entworfen wurden und darum die Atomlehre entgegen ihrer ursprünglichen Intention, die materielle Welt möglichst ökonomisch zu erklären, verändern.

2. Das Entstehen des avayavī. 227)

Mit der atomistischen Erklärung der dinghaften Welt tritt notwendig die Frage auf, wie aus den Atomen die erfahrbaren Dinge der Welt entstehen können.

E.Frauwallner vertritt die Ansicht, daß die frühesten Versuche, diese Frage zu beantworten, in der Untersuchung der mechanischen Gesetzmäßigkeiten unternommen wurden. Diese Untersuchung führte zur Entwicklung der Lehre von der Bewegung (karma). Und die in dieser Lehre in ihrer Kausalität beschriebenen Bewegungen waren es auch, die man zur Erklärung des Entstehens und des Vergehens der Dinge heranzog; man lehrte, daß Bewegungen in den Atomen zu Zusammenballungen und Trennungen derselben führen, die das Entstehen und Vergehen der Dinge bedeuten. 228)

Texte aus einer weit späteren Zeit als der, in der man sich diesem Problem erstmals stellte, weisen darauf hin, daß die frühen Vaiśeṣikas der Meinung waren, daß solche Zusammenballungen von unendlich kleinen Atomen stufenlos zu einem großen Gegenstand führen. 229) Und auch Formulierungen aus dem Vaiśeṣikasūtram, wie "Mehrere/ Substanzen bauen eine andere Substanz auf", 230) bestätigen dies.

Unter den Voraussetzungen der Kategorienlehre, die die Dinge der Welt als Komplex kategorial verschiedener Seinsprinzipien (padārthāḥ) versteht, wurde es notwendig, in die Kategorienlehre die kausale Betrachtungsweise einzufügen.

Das Ding stellt sich als Substanz (dravyam) dar, der besondere Eigenschaften (viśeṣaḥ) und gemeinsame Eigenschaften (sāmānyagunaḥ) zukommen; von letzteren ist die Ausdehnung als besonders wichtig zu betrachten: Die unendliche Kleinheit (paramāṇutvam) des Atoms ist der vorzügliche Grund für seine Unsichtbarkeit, Größe (mahattvam) ist - gemeinsam mit Farbe und dem Verursachtsein durch viele Teile - der Grund für die Sichtbarkeit der Dinge. Die Frage lautet also: Wie kommt es von der unendlichen Kleinheit der Atome zur Größe der Dinge, die deren Sicht-

barkeit erst ermöglicht ? Im Vaiśeṣikasūtram lauten die Ursachen der Größe:

"Kāraṇabahutvāt kāraṇamahattvāt pracayaviśeṣāc ca mahat /" ²³¹⁾

"Auf Grund der Vielheit von Ursachen, der Größe der Ursachen und einer besonderen Anhäufung ist etwas groß"

Nach dieser Festsetzung könnte sich der Aufbau vom Atom zum Gegenstand noch stufenlos vollziehen. Die Atome, die so direkt den großen Gegenstand verursachen würden, müßten die Eigenschaft "bahutvam", Vielheit, haben, und diese Eigenschaft würde veranlassen, daß aus den Ausdehnungen der Atome im Gegenstand selbst die Ausdehnung "mahattvam", Größe, entsteht.

Spätestens zur Zeit des Daśapadārthaśāstram aber setzt eine Lehre ein, die besagt, daß eine Wirkungssubstanz nur in einer bestimmten Abfolge von Zwischenwirkungen entstehen kan, die später mit dem Terminus "dvyanukādiprakramah" bezeichnet wird. ²³²⁾

Im Daśapadārthaśāstram finden wir einiges Material zu Candramatis Ansichten über den Aufbau einer Wirkungssubstanz vom Atom bis zum endgültigen Gegenstand. ²³³⁾

Candramati beschreibt die Ausdehnung des Atoms mit dem Terminus pārimāṇḍalyam; er folgt hier offenbar nicht der allgemeinen Ansicht des Vaiśeṣika, nach der der entsprechende Terminus paramāṇutvam lauten müßte, während pārimāṇḍalyam die Gestalt des Atomes meint. Weiters lehrt er, daß das Atom nicht wahrnehmbar ist. Die nächste Stufe im Aufbau einer Wirkungssubstanz ist das Zweiatom (dvyanukam), dem die Ausdehnungen anu- (klein) und hrasva- (schmal) zukommen, die ihrerseits durch die Zweizahl (dvitvam) ²³⁴⁾ verursacht sind; auch dieses Zweiatom ist nicht wahrnehmbar.

Die dritte Stufe ist dann das Dreiatom (tryanukam), dem die Ausdehnungen mahat- und dīrgha- (lang) zukommen, die ihrerseits durch Vielzahl (bahutvam) ²³⁵⁾ verursacht sind. Die Dreiatome, als bestimmte Anhäufung verstanden, ²³⁶⁾ und alle weiteren, größeren Gegenstände sind bereits wahrnehmbar.

Für den frühen Sūtrenkommentator Rāvaṇa²³⁷⁾ wird ebenfalls berichtet, daß in seinen Vorstellungen vom Aufbau einer großen Substanz der Begriff des Zweiatomes von Bedeutung war. Er lehrte, daß zwei Zweiatome ein Vieratom (caturāṇukam) aufbauen, dem Größe zukommt, die verursacht ist von der Anhäufung, i.e. einer Zusammenballung von mehreren:

"dve dvyaṇuke caturāṇukam ārabhete" ²³⁸⁾

"rāvaṇapraṇīte bhāṣye drśyate yad dvābhyāṃ dvyaṇukābhyāṃ ārabdhe kārye yaṁ mahatvam utpadyate tasya pracayo 'samavāyikāraṇam iti / pracayo nāma praśithilāvayavasamyogaḥ" ²³⁹⁾

Im einzelnen zeigen sich hier Abweichungen von der Lehre Candramatis, die mit der Abfolge Atom - Zweiatom - Dreiatom jener Strömung der Entwicklung zuzurechnen ist, die durch Praśastapāda und die Tradition seiner Kommentatoren für die zweite Hälfte des ersten Jahrtausends n.C., als vorherrschend überliefert ist.

So, wie Rāvaṇa angenommen hat, daß zwei Zweiatome ein Vieratombilden, das bereits groß ist, könnte es sein, daß Praśastapāda angenommen hat, daß ein Zweiatom und ein Atom das große Dreiatom bilden. Für Rāvaṇa jedenfalls muß die Größe des Vieratoms aus der Vielzahl der vier Atome, die zuvor zwei Zweiatome gebildet haben, entstanden sein, denn die Zweizahl der beiden Zweiatome ist keine Vielzahl und kann daher keine Größe verursachen. Ebenso wäre es möglich, daß für Praśastapāda aus der Vielzahl der drei Atome, von denen zwei zunächst ein Zweiatom gebildet haben, die Größe des Dreiatoms entsteht. Praśastapādas Formulierung läßt in diesem Punkt keine Entscheidung zu:

"tatreṣvarabuddhim apeksyotpannā paramāṇudvyaṇukeṣu bahutvasaṅkhyā tair ārabdhe kāryadravye tryaṇukādīlakṣaṇe rūpādyutpattisamakālaṃ mahattvam dīrghatvaṃ ca karoti /" ²⁴⁰⁾

Wahrscheinlicher ist, daß Praśastapāda angenommen hat, daß zwei Atome ein Zweiatom bilden und drei Zweiatome ein Dreiatom. Dies ist die logisch naheliegende Erklärung, denn nur unter dieser Annahme verursachen die Zweiatome das Dreiatom und sind damit sinnvoll. Wenn dagegen die

die Atome selbst das Dreiatom verursachen müssen, weil nur in ihnen die erforderliche Vielzahl ist, die zum Entstehen von Größe im Dreiatom notwendig ist, dann ist die Annahme eines Zweiatoms eher hinderlich. Wie Rāvaṇa diese Schwierigkeiten gelöst hat, läßt sich auf Grund der Materiallage nicht klären - nach dem, was von seiner Lehre bekannt ist, haben sie für ihn aber sicherlich bestanden.

Nimmt man also an, daß sich Praśastapāda für die Lösung entschieden hatte, die diese Schwierigkeit nicht in sich trägt, so interpretiert man ihn auch im Sinne seiner Kommentatoren Vyomaśiva und Śrīdhara; Vyomaśiva schreibt:

"... uttarasaṃyogād dvyaṇukotpattir evaṃ dvyaṇukair tryaṇukotpattir..." ²⁴¹⁾

Und bei Śrīdhara findet sich Folgendes:

"...tribhir dvyaṇukair ārabdhakāryadravye tryaṇukalakṣaṇe ..." ²⁴²⁾

In allen diesen Erklärungen des Prozesses, der von den Atomen zum endgültigen großen, wahrnehmbaren Gegenstand führt, läßt sich noch kein Grund für die Annahme eines Zweiatoms als Zwischenstufe zwischen dem unendlich Kleinen und dem Großen erkennen. Erst in späterer Zeit wurde die Notwendigkeit dieser Annahme explizit gemacht, in der Zeit der Kommentatoren Praśastapādas. ²⁴³⁾

Śrīdharas Begründung für den "dvyaṇukādiprakramah" ist die:

"sa caiko nārambhakaḥ, ekasya nityasya cārambhakatve kāryasya satatotpattiḥ syād apekṣaṇīyābhāvāt, avināśitvaṃ ca prasajyeta, āśrayavināśasyāvayavavibhāgasya ca vināśahetor abhāvāt / trayāṇām apy ārambhakatvam ayuktaṃ, iha mahatkāryadravyasyotpattau svaparimāṇapekṣayālpaparimāṇasya kāryadravyasyaiva sāmāthyadarśanāt / tryaṇukaṃ kāryadravyeṇaiva janyate, mahatparimāṇatvāt, ghaṭavat / evaṃ trayāṇām ekasya cārambhakatve pratikṣipte dvābhyām eva paramāṇubhyām ārabhyate yat tad dvyaṇukaṃ iti siddham / dvyaṇukair bahubhir ārabhyate ity api niyamo na dvābhyām tasyaṇuparimāṇotpattau kāraṇasadbhāvenānutvotpattāv ārambhavaiarthyaṭ

bahuṣu tv aniyamaḥ / kadācit tribhir ārabhyata iti tryaṇukam ity ucyate, kadācic caturbhir ārabhyate, kadācit pañcabhir iti yatheṣṭaṃ kalpanā / na ca kāryyasya vyarthatā, yathā yathā kāraṇasaṅkhyābhūlyam tathā tathā mahatparimāpatāratamyopalambhāt /" ²⁴⁴⁾

"Das [Atom] als Einziges baut nichts auf; [denn] wenn ein Einziges und Ewiges etwas aufbauen würde, dann käme es zu einem konstanten Entstehen, weil es nichts [mehr] gäbe, von dem [dieses Entstehen] abhängt; außerdem folgte, daß nichts vergeht, weil die Gründe fürs Vergehen, das Vergehen des Substrates und die Trennung der Teile, fehlten. Auch daß drei [Atome] etwas aufbauen ist unrichtig, weil beobachtet wird, daß hier, beim Entstehen einer großen Wirkungssubstanz, nur eine [andere] Wirkungssubstanz geeignet ist [als Ursache zu fungieren], die im Vergleich zu der [der entstehenden Substanz] eigenen Ausdehnung eine kleinere Ausdehnung hat. Das Dreiatom wird nur mittels einer Wirkungssubstanz erzeugt, weil es große Ausdehnung hat, wie der Topf. So ist erwiesen, daß es das Zweiatom ist, das aus zwei Atomen aufgebaut wird, nachdem ausgeschlossen wurde, daß drei und eines etwas aufbauen. Es besteht auch die feste Regel, daß aus vielen Zweiatomen [etwas] aufgebaut wird; nicht aus zweien, weil ein Aufbauen zwecklos wäre, wenn nur [die Ausdehnung] Kleinheit entsteht, insofern dieses [nur] die Ursache zum Entstehen von Kleinheit ist (,weil nur mittels Vielzahl Größe entstehen kann, in z w e i Zweiatomen aber nur Zweizahl, nicht Vielzahl ist); im Falle von vielen [Zweiatomen, die etwas aufbauen,] gibt es keine feste Regel: Manchmal wird aus dreien aufgebaut - das wird Dreiatom genannt; manchmal wird aus vieren aufgebaut, manchmal aus fünfen - diese Vorstellung ist beliebig [zu denken]. Und so ist die Wirkung nicht sinnlos, denn je nach der Menge der Zahl der Ursachen wird eine Abstufung der großen Ausdehnung wahrgenommen."

Wenngleich diese Begründung aus einer Zeit stammt, die lange nach der des Aufkommens der Lehre vom dvyanukā-diprakramah gelegen ist, ist doch ihr Ansatz auch für die frühe Zeit denkbar: Die Beobachtung, daß sichtbare Substanzen immer aus Wirkungssubstanzen von kleinerer Ausdehnung aufgebaut sind, begründet hier die Lehre, daß bei der Erklärung des Sprunges vom letzten Sichtbaren zum Unsichtbaren das Zweiatom analog als zugrundeliegende Wirkungssubstanz von kleinerer Ausdehnung postuliert wird.

Diese Beobachtung findet sich auch von Vyomaśiva in seiner Ableitung des dvyanukā-diprakramah verwendet. Die Formulierung Vyomaśivas weist dabei noch eine engere Beziehung zum beobachteten Sachverhalt auf, als die Śrīdharaś. Die Stelle aus der Vyomavatī lautet:

"bahūnām ārambhakatve śatādisaṃkhyopetānām apy ārambhakatvam eva syāt / evaṃ ca sati ghaṭādikā-ryaṃ paramāṇubhir ārabdham iti cet / bhaṅge 'vānta-rakāryasyānutpannatvāt upalambho na syāt, upalābhyate tu ghaṭasya vināśe tadavayavā iti / tadavayave 'pi tadavayavā iti dvyanukādikramena ārambho niścīyate /" 245)

"Wenn /es sich so verhielte/, daß viele /Atome etwas/ aufbauen, dann würden auch /Atome/, die mit der Zahl hundert usw. versehen sind, einfach /etwas/ aufbauen; und wenn man, wenn es so wäre, /behauptete/: 'Wirkungen wie Töpfe usw. sind /lediglich/ aus Atomen aufgebaut', dann würde nichts/mehr/wahrgenommen, wenn/der Topf/ zerschlagen wird, weil keine Zwischen-Wirkung entstanden ist; es werden aber, wenn der Topf zerstört ist, dessen Teile wahrgenommen; und auch in einem Teil dieses /Topfes werden wiederum/ dessen Teile /wahrgenommen/. So wird entschieden, daß ein Aufbau in der Reihenfolge Zweiatom usw. vorliegt."

Insgesamt kann diesen Ausführungen entnommen werden, daß die Beobachtung, daß - mit Ausnahme der kleinsten - sichtbare Substanzen, wenn man sie zerstört, immer sichtbare Teile hinterlassen, zu dem Ergebnis geführt hat, daß die Atome nicht unmittelbar die endgültigen Dinge aufbauen,

da die Atome nicht sichtbar sind. In einem Fall allerdings mußte man zugeben, daß unsichtbare Substanzen eine sichtbare Substanz aufbauen, nämlich beim Entstehen der kleinsten sichtbaren Substanz. Daß man für diesen Fall nicht lehrte, daß die Atome direkt eine sichtbare Substanz aufbauen, begründete man mit der Beobachtung, daß in allen übrigen faßbaren Fällen sichtbare Substanzen aus Wirkungssubstanzen entstehen. So entstehen also die kleinsten sichtbaren Substanzen ebenfalls aus Wirkungssubstanzen, allerdings solchen, die selbst nicht sichtbar sind, nämlich den Zweiatomen, die zwar Wirkungen sind, weil sie aufgebaut sind aus zwei Atomen, die aber nicht sichtbar sein können, weil sie nicht die dafür notwendige Eigenschaft "Größe" (mahattvam) haben können. Größe entsteht eben nur entweder aus der Größe der Ursachen oder durch die Vielzahl der Ursachen, die beide in den Ursachen des Zweiatomes, den Atomen, nicht gegeben sind.

Die kleinste sichtbare Substanz ist das Dreiatom. Es ist die kleinste Substanz, die die Voraussetzung für Sichtbarkeit erfüllt, sie hat die Eigenschaft Größe, die durch die Vielzahl in den Ursachen erzeugt ist; die Zahl drei ist dabei die mindeste Möglichkeit der Vielzahl. Wie allerdings aus Śrīdhara's Aussagen in dem zuvor übersetzten Abschnitt hervorgeht, ist das Dreiatom keine notwendige Stufe im Aufbau, der vom Atom zum endgültigen Ding vor sich geht. Es ist durchaus möglich, daß in diesem Aufbau nicht aus drei Zweiatomen die erste "große" Substanz entsteht, sondern daß diese gleich aus vier, fünf oder mehr Zweiatomen entsteht.

Die mehr oder minder naturwissenschaftlichen Erklärungen des kausalen Geschehens umfassen demnach folgenden Bereich:

Bewegung (karman) in den Atomen verursacht Kontakte (samyogah) zwischen Atomen (paramāṇuḥ); diese verursachen Zweiatome (dvyaṇukam); Bewegungen in diesen verursachen wieder Kontakte zwischen je drei oder mehreren Zweiatomen; diese Kontakte verursachen dann Dreiatome (tryaṇukam) oder größere Materieteile.

In der gleichen Reihenfolge verursachen die besonderen Eigenschaften (viśeṣagunaḥ), nämlich die Elementeigenschaften, die den Atomen inhärieren, die besonderen Eigenschaften der Zweiatome, die ihrerseits die der Dreiatome oder noch größeren Wirkungssubstanzen verursachen. Das Entstehen der Eigenschaften liegt zeitlich einen Augenblick hinter dem der Substanz zurück.²⁴⁶⁾

Dies trifft auch für das Entstehen der gemeinsamen Eigenschaft (sāmānyagunaḥ) Ausdehnung (parimāṇam) zu, der einzigen gemeinsamen Eigenschaft, die jeder Substanz in nur einer ganz bestimmten Hinsicht zukommt: Die Zweizahl (dvitvam), die in den beiden zusammengetretenen Atomen, die das Zweiatom bilden, inhäriert, verursacht, daß aus den beiden unendlich kleinen Ausdehnungen (paramāṇutvam) der beiden Atome die Ausdehnung "klein" (aṇutvam) entsteht. Die Vielzahl (bahutvam), die in drei oder mehreren zusammengetretenen Atomen, die das Dreiatom oder Größeres bilden, inhäriert, verursacht, daß aus den Ausdehnungen dreier oder mehrerer Zweiatome in der aus ihnen gebildeten Wirkungssubstanz die Ausdehnung "groß" (mahattvam) entsteht.

Hier zeigt sich, daß es zwar keine Schwierigkeiten bereitete, die Atome, ~~als~~ die in keiner Weise als bedingt verstanden wurden, als causa prima anzusetzen.

Den Faktor jedoch, den man ^{am} ehesten als Wirkursache bezeichnen könnte, mußte man unter Zuhilfenahme von religiösen und mythologischen Prinzipien lösen: Bewegung einerseits und Zahl (saṃkhyā) andererseits, die beiden das Geschehen bedingenden Faktoren, verlangten eine weitere Erklärung in ihrer Herkunft, die offenbar in naturwissenschaftlichen Untersuchungen nicht gefunden werden konnte. Daher nahm man an, daß diese beiden Faktoren, die man jedenfalls als bedingt erkannt hatte, aus diesen Prinzipien erzeugt werden.

So wird gelehrt, daß die Urbewegung, die die Gesetzmäßigkeiten der Mechanik am Ende einer Weltvernichtungsperiode (pralayaḥ) in Gang setzt, auf das Unsichtbare (adr̥ṣṭam) zurückgeht, jene Eigenschaft der Seele, die aus den Werken der Seele hervorgeht:

"evam anyad api mahābhūteṣu yat pratyakṣānumānābhyām

anupalabhyamānakāraṇam upakārāpakārasamarthaṃ ca
bhavati tad apy adṛṣṭakāritam / yathā sargādāv
anukarma" ²⁴⁷⁾

Für die Zahl, die die Modifikation der Ausdehnung ermöglicht,
galt, daß sie eine von Erkenntnis abhängige Eigenschaft war:

"paratvāparatvadvitvadviprthaktvādayo buddhyape-
kṣāḥ /" ²⁴⁸⁾

Diese Bestimmung bedeutet, daß das Entstehen von Zahl/einer
Erkenntnis abhängt:

"buddhim apekṣante svotpattāḥ iti buddhyapekṣā iti" ²⁴⁹⁾

Daher verlangte auch die Ur-Zweizahl, die zur Entstehung der
Ausdehnung "klein" in den Zweiatomen erforderlich war, nach
einer sie ermöglichenden Erkenntnis, ebenso die Vielzahl in
den Zweiatomen, die zur Entstehung der Ausdehnung "groß" im
Dreiatom und in Größerem führen sollte. Diese Erkenntnis kann
aber keine menschliche, auf sinnliche Wahrnehmung angewiesene
Erkenntnis sein, da einerseits die Seelen (träger der Er-
kenntnis, buddhiḥ), die psychischen Organe (manas) und die
Sinnesorgane im pralaya (die Periode der Weltvernichtung)
nicht miteinander in Verbindung stehen, was für eine solche
Erkenntnis notwendig wäre, umsomehr, als die Sinnesorgane,
die selbst Wirkungssubstanzen sind, im pralaya ebenfalls auf-
gelöst sind, und weil andererseits sowohl atomkleine als auch
kleine (anu-) Dinge der Wahrnehmung nicht zugänglich sind.
In späteren Werken ist davon die Rede, daß Ungeistiges über-
haupt nach einem geistigen Lenker verlange, und daß Menschen
mit ihrer Geistigkeit etwa zur Zeit des pralaya in den
Bereichen des Atoms und des Zweiatoms wegen deren Außersinn-
lichkeit nicht in Betracht kommen, dieser Lenker zu sein,
und daß deshalb als erwiesen gelten muß, daß dieser erste
geistige Lenker der Īśvara ist. ²⁵⁰⁾

Der Īśvara muß auch als Träger der betrachtenden Erkenntnis
(apekṣābuddhiḥ) verstanden werden, die die Zweizahl und Viel-
zahl in sinnlich unzugänglichen Bereichen wie Atom und Zwei-
atom bewirkt.

Der Gottesbegriff und der Begriff des Unsichtbaren,
der Tatvergeltungsimpulse, beinhalten also im Rahmen der
Kausalitätslehre jene letzten Prinzipien, die nicht mehr in
naturwissenschaftlichen Untersuchungen gefunden werden konnten.

Sie bilden den Ausgangspunkt der Kette der Wirkursachen der materiellen Welt. Wenngleich die Tatvergeltungsimpulse selbst wieder verursacht sind, läßt sich diese Behauptung für den begrenzten Zeitraum einer Weltgeschehensperiode aufstellen, denn die Frage nach dem Anfang ist den Philosophen des Nyāya und des Vaiśeṣika nicht Problem geworden, sofern sie die Bedingungen des Vorhandenseins von weltimmanenter Kausalität überhaupt betrifft.

3. Das Verhältnis zwischen Teilen und Ganzem, zwischen Eigenschaften der Teile und jenen des Ganzen.

Zu Nyāyasūtram II,1,31, "sādhyatvād avayavini sam-
dehaḥ", stellt Uddyotakara einige grundsätzliche Überlegun-
gen über die Beweisführung in der Frage des avayavī an.
Er geht von folgenden Alternativen aus: Soll bewiesen werden,
ob der avayavī seiend oder nicht seiend ist, oder soll be-
wiesen werden, ob er eine andere Substanz ist als seine
Materialursachen oder nicht? ²⁵¹⁾

Die erste Alternative, nämlich einen Beweis zu
führen, der den avayavī als seiend sichert, schließt er
er aus. Er hält es für unmöglich, für einen Beschaffen-
heitsträger, hinsichtlich dessen Vorhandensein geteilte
Ansicht besteht (in diesem Fall den avayavī), eine be-
stimmte Beschaffenheit zu beweisen (in diesem Fall, daß er
seiend ist), weil kein zwingender Grund vorgebracht werden
könnte, wenn der Opponent, dem etwas bewiesen werden soll,
den Beschaffenheitsträger selbst gar nicht akzeptiert.
Denn jemand, der das Vorhandensein des Beschaffenheits-
trägers "avayavī" negiert, könnte niemals annehmen, daß
diesem Beschaffenheitsträger ein Grund zukommt, der nach-
weist, daß ihm auch die zu beweisen gewünschte Beschaffen-
heit - das seiend-Sein - zukommt, und so auch dessen
Existenz beweist:

"yady avayavī, na liṅgam asti dharmini vipratipatteḥ /
na hi dharminī vipratipadyamānaḥ kutaścid abhyanu-
jñāṃ labdhum arhati /" ²⁵²⁾

Und auch aus folgendem Grund betrachtet Uddyotakara die erste Alternative als undiskutabel: Es besteht hinsichtlich des Beschaffenheitsträgers "avayavī" letztlich gar kein Anlaß für eine Meinungsverschiedenheit, denn Meinungsverschiedenheit bedeutet das Vorliegen zweier entgegengesetzter Theorien zu einem Gegenstand, und das würde eine Ähnlichkeit von Beschaffenheiten, die dem Beschaffenheitsträger zukommen, mit solchen, die ihm nicht zukommen, voraussetzen. Diese Ähnlichkeit ist für den in der ersten Alternative in Frage gestellten Sachverhalt nicht möglich:

"na ca dharminī vipratipatter bījam asti sādṛśyābhāvāt / na hi sādṛśyam antareṇa vipratipatter bījam asti/ kiṃ kāraṇam ? vipratipattir nāma viparītā pratipattiḥ /"

Von diesen beiden Theorien müßte wenigstens eine irrtümlich sein, und der Grund dafür kann nur das sein, daß man, nachdem man ähnliche Beschaffenheiten beobachtet hat, zufolge eines Übersehens von wesentlichen Unterscheidungsmerkmalen, diesen engengesetzte Merkmale auf den Beschaffenheitsträger überträgt. Und eben die Ähnlichkeit, die diesen Vorgang des Zustandekommens einer irrtümlichen Theorie ermöglicht, ist zwischen einem avayavī und einem nicht angenommenen avayavī nicht denkbar:

"tasyāś ca kāraṇam samānadharmopalabdhāḥ anavagata-viśeṣasya tadviparītadharmādhyāropaḥ/na cānabhyupagatāvayavino 'vayavini sādṛśyam kiñcid asti / nāpi tadviparītadharmādhyāropaḥ /" 254)

Mit diesen Überlegungen schließt Uddyotakara hier den avayavī - unter der Frage ob seiend oder nicht seiend - aus der Diskussion aus, weil es ihm nicht möglich erscheint, diesbezüglich einen Beweis zu führen.

Er beschränkt die Diskussion also auf die Frage, ob der avayavī eine von seinen Ursachensubstanzen verschiedene Substanz sei oder nicht.

In der Untersuchung dieser Frage soll der von seinen Ursachensubstanzen, seinen Teilen verschiedene avayavī erwiesen werden, da mit diesem Nachweis der ārambhavādaḥ des Nyāya und des Vaiśeṣika gegenüber dem parināmavādaḥ des Sāṃkhya verteidigt wird, und da damit gegenüber der hīnayānistischen Dogmatik die Lehre

verteidigt wird, daß zwischen Teilen und Ganzem ein Kausalitätsverhältnis besteht, das zu einem realen Objekt der Wahrnehmung führt, das in den Atomen, die sinnlich nicht wahrnehmbar sind, ja nicht gegeben ist.

Die Konfrontation mit diesen beiden gegnerischen Systemen und deren Lehren und Angriffen dürfte Uddyotakara bei der Abfassung des an dieser Stelle folgenden apagogischen Nachweises dafür, daß der *avayavī* eine andere Substanz als seine Ursachen ist, gegenwärtig gewesen sein. Dies zeigt sich darin, daß in seinem *Pūrvapakṣa* Vertreter des *kṣāṇikatvavādaḥ*,²⁵⁵⁾ der Lehre vom Kontakt, wie sie der Kāśmīrische *Sarvāstivāda* vertreten hat,²⁵⁶⁾ und - dies wohl in der Hauptsache - Vertreter des *Sāṃkhya*-Systems²⁵⁷⁾ zu Wort kommen.

Die Polarität zwischen dem *Sāṃkhya* und dem *hīnayānist*-ischen Realismus einerseits und dem *Nyāya* und dem *Vaiśeṣika* andererseits geht auf Zeiten zurück, die vor der Endredaktion der *Nyāya*- und *Vaiśeṣikasūtren* liegen; ebenso muß es sich für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Teilen und Ganzem, daß sie voneinander verschiedene Substanzen sind,²⁵⁸⁾ verhalten, die wohl auch die Funktion hat, die eigene Lehre gegen die der beiden erstgenannten Richtungen abzugrenzen. Uddyotakara zeigt in der Breite seiner Diskussion, mit welchen gegnerischen Ansätzen dieses Problem in Beziehung steht, und in dem zuvor beschriebenen Ansatz zur Beweisführung für den *avayavī*, zeigt er, daß ihm die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Teilen und dem Ganzen im Rahmen einer realistischen Problemstellung, die die Realität der Außenwelt voraussetzt, das Hauptanliegen der Lehre vom *avayavī* ist.

Im Gegensatz zur *Sāṃkhya*-Lehre von den ewigen, beständig in Umwandlung begriffenen Urmaterie hatte man die Lehre von den ewigen, unveränderlichen Atomen aufgestellt.²⁵⁹⁾ Das *Sāṃkhya* hatte angenommen, daß die Urmaterie aus sich selbst wirkt und sich so modifiziert²⁶⁰⁾ - das *Vaiśeṣika* lehrt dagegen, daß Wirkfaktoren, die vom Atom verschieden sind, so z.B. das Unsichtbare, aus den Atomen etwas völlig Neues erzeugen. Durch diese Gegensätze sind auch die Begriffe, die mit dem Kausalgeschehen verbunden sind, geprägt. Etwa der Begriff des Entstehens (*utpattiḥ*) wird von Uddyotakara in der Diskussion mit dem *Sāṃkhya* folgendermaßen definiert:

"vyaktyādidharmabhedenāpūrvajanma" 261)

"Entstehen ist die 'Geburt' von vorher nicht Gegebenem, entsprechend den verschiedenen Bestimmungen wie Individualität usw."

Da aber die Atome als unvergänglich definiert sind, ergibt sich hier ein Problem: Es entstehen neue, vorher nicht dagewesene materielle Gegenstände, und doch müssen die Atome weiter bestehen.

Tatsächlich kommt auch in der Lehre, daß eine Wirkungssubstanz ihren Materialursachen inhäriert, zum Ausdruck, daß die Ursachensubstanzen nicht in die neue Substanz "eingehen", sondern neben der Wirkungssubstanz, die ihnen inhäriert, weiterbestehen. Die Definition der Inhärenz im Padārthadharmasaṃgrahaḥ: "Inhärenz ist jene Verbindung getrennt nicht vorkommender /Dinge/, die zueinander im Verhältnis von Träger und Getragenen stehen, die Ursache für die Erkenntnis 'hier' ist",²⁶²⁾ setzt zwei Arten von Realitäten voraus, die hier als "Träger" und "Getragenes", im Vaiśeṣikasūtram als "Wirkung" und "Ursache" ²⁶³⁾ voneinander unterschieden werden. Da diese Definitionen aber auch eine Verbindung dieser Realitäten beinhalten, setzen sie voraus, daß beide gleichzeitig existieren, denn was, wenn nicht zwei gleichzeitig existente Dinge, sollte miteinander verbunden sein.

Wenn also Teile und Ganzes - voneinander verschiedene Substanzen - gleichzeitig existieren, dann stellt sich die Frage, wie das räumliche Verhältnis dieser beiden zueinander zu denken sei. Dem gesunden Menschenverstand erscheint es zunächst selbstverständlich, daß sich unter diesen Voraussetzungen mehrere Substanzen am gleichen Ort befinden.

Nyāya und Vaiśeṣika kennen Fälle, in denen dies zutrifft. Es wurde ja angenommen, daß Äther, Zeit, Raum und die Seelen allverbreitete Substanzen seien, die also notwendig den gleichen Ort einnehmen müssen wie andere Substanzen. Diese unendlich großen Substanzen wurden jedoch nicht als gestalthaft (mūrtimat-) verstanden; man nahm an, daß sie anderen Substanzen, die sich am gleichen Ort befinden wie sie, Raum gewähren können, weil ihnen

die Eigenschaft Fühlqualität (sparśaḥ) nicht zukommt.²⁶⁴⁾ Für jene Substanzen jedoch, die avayavīs aufbauen, galt dies nicht; sie verfügen über Fühlqualität, und sie sind gestalthaft.²⁶⁵⁾ Daher waren Nyāya und Vaiśeṣika auch nicht der Meinung, daß diese gestalthaften Substanzen sich am gleichen Ort befinden können.²⁶⁶⁾

Dies scheint einen Widerspruch mit der Annahme, daß Teile und Ganzes gleichzeitig existieren, zu implizieren, da es sich bei allen Element-Substanzen um Gestalthafte handelt.

Zur Erklärung räumlicher Beziehungen - und als Problem einer solchen erscheint dem unbefangenen Beobachter das Problem des am-gleichen-Ort-Seins (samānadeśatvam) - diente dem Vaiśeṣika die Substanz Raum (dik). Der Umstand, daß sich z.B. ein Gegenstand östlich von einem anderen befindet, wurde dadurch erklärt, daß er mit einer - im Verhältnis zu der Raumstelle, mit der der andere in Kontakt steht - östlich gelegenen Raumstelle in Kontakt (saṃyogaḥ) steht.

Das die räumliche Lage des Dinges Bestimmende ist in dieser mechanistischen Erklärung der Kontakt zwischen dem Ding und dem Raum.

Mir sind keine Belege dafür bekannt, daß man versucht hätte, das Problem des samānadeśatvam von Teilen und Ganzem mit Hilfe der mechanistischen Erklärung räumlicher Beziehungen zu lösen, also mit Hilfe des Kontaktes zwischen Raum und dem entsprechenden Ding. Es wäre jedoch denkbar - und Belege dafür, daß man versuchte, gewisse Aspekte des Problems des samānadeśatvam durch die Annahme verschiedener Kontakte zu lösen, liegen vor und werden noch behandelt werden²⁶⁷⁾ - daß man lehrte, die Kontakte, die zwischen den Teilen und dem Raum bestehen, seien vom Kontakt, der zwischen dem avayavī und dem Raum besteht, verschieden, und daß daher Teile und Ganzes nicht am gleichen Ort seien, bedeutet doch so "an einem bestimmten Ort Sein" "in einem bestimmten Kontakt mit dem Raum Stehen".

Sicher ist jedenfalls, daß man der Meinung war, daß die Kontakte, die zwischen den Teilen und irgendetwas bestehen, nicht identisch sind mit den Kontakten, die zwischen dem

avayavī und irgendetwas bestehen. Da Teile und avayavī jeweils verschiedene Substanzen sind, haben sie auch ihre eigenen Eigenschaften.²⁶⁸⁾

Die bevorzugte Lösung des Problems des samānadeśatvam der gestalthaften Substanzen Teile und Ganzes haben Nyāya und Vaiśeṣika jedoch nicht in der mechanistischen Erklärung der räumlichen Beziehungen durch Kontakt mit der Substanz Raum gesucht, sondern in einer Erklärung durch das metaphysische Prinzip der Inhärenz.

Erklärt die mechanistische Lehre vom Kontakt zwischen Dingen und Raum das Nebeneinandersein, das Zueinandersein der Dinge unter dem Aspekt des Raumes, so erklärt das metaphysische Prinzip der Inhärenz das Nebeneinandersein und Zueinandersein der Dinge unter dem Aspekt der Voraussetzung für ihr Vorhandensein überhaupt, insofern die Inhärenz des Ganzen in seinen Teilen das Vorhandensein des Ganzen als Verursachtsein durch seine Teile erklärt. So bedeutet die Inhärenz des Ganzen in seinen Teilen, daß sich das Ganze "in" seinen Teilen befindet, in seinen Substraten inhäriert, daß andererseits die Teile wiederum in jenen Unter-Teilen sind, aus denen sie aufgebaut sind.

"deśaḥ", Ort, an dem sich etwas befindet, bedeutet unter dem Gesichtspunkt der Inhärenz das Substrat, in dem dieses etwas inhäriert. Und so erklärte man auch, daß Teile und Ganzes nicht am gleichen Ort sind, was sie als gestalthafte Substanzen nicht sein dürfen.

Der Ort (deśaḥ), an dem sich der avayavī befindet, sind seine Teile; der Ort, an dem sich die Teile befinden, ist ein anderer, nämlich die Teile (scil. Ursachensubstanzen) der Teile selbst.

Es war mir nicht möglich, zu entscheiden, ob Nyāya und Vaiśeṣika das Problem des samānadeśatvam von Teilen und Ganzem tatsächlich als Problem einer räumlichen Beziehung gesehen haben; entweder ist ihnen die Frage nach einer räumlichen Beziehung zwischen seinsmäßig notwendig miteinander Verbundenen als unzulässig erschienen, oder sie betrachteten sie als durch dieses notwendig Verbundensein mittels Inhärenz beantwortet.

Śrīdhara demonstriert die Lösung des Problems mittels der Inhärenz folgendermaßen:

"na ... mūrtānām samānadeśatādoṣaḥ, yāvatsu tantū-
 śv eko 'vayavī varttate, tāvatsv evānyūnānatirikte-
 ṣu parasya samavāyānabhyupagamāt / dvitantukaṃ dva-
 yos tantvoḥ samavaiti, tritantukaṃ tu tayos tantva-
 ntare cety uttarottareṣu kalpanāyām kutah samānade-
 śatvam ?" ²⁶⁹⁾

"... der Fehler, daß sich /mehrere/ Gestalthafte an
 der gleichen Stelle befinden ergibt sich nicht,
 weil nicht angenommen wird, daß etwas anderes in
 /genau/ so vielen Fäden - nicht weniger, nicht
 mehr - inhäriert, in wievielen der eine avayavī
 vorkommt. Das aus zwei Fäden Bestehende inhäriert
 in zwei Fäden; das aus drei Fäden Bestehende in-
 häriert in diesen zweien und in einem anderen
 Faden; - wenn man sich vorstellt, daß das im
 Folgenden so weiter geht, wie käme es dann dazu,
 daß /mehrere/ an der gleichen Stelle wären ?"

Diese Ausführungen haben eine Parallele in einem älteren
 Text, der Vyomavatī, die ihre Richtigkeit zunächst in
 Frage stellen:

"paramāṇubhyām dvyaṇukam ārabdham tasminn avina-
 ṣṭe tābhyām evānyaparamāṇusahitābhyām anyad āra-
 bdham - punar anyaparamāṇusahitair anyad ārabhya-
 ta iti mūrtānām samānadeśatāprasaṅgaḥ / tathā hi -
 paramāṇubhyām ārabdham paramāṇvor vartate punar
 anyasahitābhyām ārabdham tayos tasmiṃś ceti mūrtā-
 nām ekadeśatvaṃ syāt /" ²⁷⁰⁾

"/Wenn man annimmt, daß aus zwei Atomen ein Zwei-
 atom aufgebaut ist, daß - ohne daß dieses vergeht -
 aus diesen beiden gemeinsam mit einem anderen Atom
 etwas anderes aufgebaut wird, daß /weitere/ aus die-
 sen dreien/ gemeinsam mit einem anderen Atom wieder
 etwas anderes aufgebaut wird, /dann ergibt sich/ die
 Folge, daß /mehrere/ Gestalthafte an der selben Stel-
 le sind; so nämlich: Das aus den zwei Atomen Aufge-
 baute kommt in den beiden Atomen vor - das aus
 diesen beiden gemeinsam mit einem weiteren /Atom/
 Aufgebaute kommt /ebenfalls/ in diesen beiden vor
 und in jenem /weiteren Atom/; so befänden sich
 /mehrere/ Gestalthafte an der selben Stelle."

Bedeutet dies nun, daß in dem von Śrīdhara beschriebenen Fall das dvitantukam, das aus zwei Fäden Bestehende, wieder vergangen sein muß, ehe aus diesen zwei Fäden, die das dvitantukam gebildet haben, und einem weiteren Faden das tritantukam entsteht, weil sonst in den ersten beiden Fäden sowohl das dvitantukam als auch das tritantukam inhärierten, sich also damit mehrere Gestalthafte (dvitantukam und tritantukam) am gleichen Ort (den ersten beiden Fäden) befänden ?

Lägen die Probleme, die Śrīdhara einerseits und Vyomaśiva andererseits behandeln, völlig gleich, dann müßte diese Frage eindeutig bejaht werden. Tatsächlich unterscheiden sich jedoch der Fall des Aufbaues einer sichtbaren Substanz aus Atomen, mit dem Vyomaśiva befaßt ist, und der Fall des Aufbaues eines Gewebes aus Fäden, mit dem sich Śrīdhara beschäftigt, voneinander.

Im Fall Vyomaśivas geht es darum, von den unendlich kleinen Atomen zu großen (sichtbaren) Substanzen zu gelangen, und in diesem Aufbau das Zweiatom, die unsichtbare Wirkungssubstanz, auf die man das erste Sichtbare zurückführen zu müssen glaubte²⁷¹⁾, einzubauen. Nimmt man unter diesen Voraussetzungen an, daß das Zweiatom und ein weiteres Atom eine Wirkungssubstanz aufbauen, die im Zweiatom und dem weiteren Atom inhäriert, so ist die Zahl der Ursachen nur eine Zweizahl, keine Vielzahl, und kann in der Wirkungssubstanz nicht die Ausdehnung Größe (mahattvam) erzeugen, die diese Wirkungssubstanz sichtbar machen würde. Die Annahme eines solchen Aufbaues wäre für das Problem Vyomaśivas keine Lösung, und daher sinnlos.

Nähme er nun an, daß drei Atome eine große Substanz aufbauen - in ihnen wäre ja bereits Vielzahl - dann müßte er entweder auf die notwendige Zwischenstufe des Zweiatoms verzichten, oder er kommt dazu, daß in zweien von diesen drei Atomen mehrere Gestalthafte sind: Ein Zweiatom und ein Dreiatom würden in diesen gleichermaßen inhärieren. So kommt man schließlich zu dem Ergebnis, daß immer je zwei Atome ein Zweiatom bilden, und daß je drei oder mehrere Zweiatome ein Dreiatom oder Größeres bilden. Die Zweiatome müssen in diesem Aufbau keineswegs wieder vergehen,

ja sie dürfen gar nicht vergehen, weil sonst das Gesetz, daß sichtbare Substanzen immer in Wirkungssubstanzen inhärieren, durchbrochen würde. Auch kommt es in diesem Aufbau keineswegs dazu, daß mehrere Gestalthafte am gleichen Ort wären, daß also etwa in zwei Atomen, die einmal ein Zweiatom gebildet haben, das selbst wieder an der Bildung eines Dreiatoms beteiligt ist, sowohl das Zweiatom als auch das Dreiatom inhärierte. Es verhält sich vielmehr so, daß das Zweiatom in den zwei Atomen inhäriert, während das Dreiatom woanders, nämlich in drei Zweiatomen inhäriert.

Demnach wäre es theoretisch wohl möglich, daß beim Aufbau eines Gewebes zunächst ein dvitantukam gebildet wird, das in zwei Fäden inhäriert, daß dann ein tritantukam gebildet wird, das dem dvitantukam und einem weiteren Faden inhäriert, usw. Das dvitantukam und das tritantukam wären in diesem Fall nicht notwendig am gleichen Ort: Das dvitantukam befände sich in den ersten zwei Fäden, während das tritantukam sich woanders, nämlich im dvitantukam und in einem weiteren Faden befände. Ein theoretischer Zwang zur Annahme, daß sich das tritantukam in den ersten beiden Fäden und einem weiteren, also wirklich in drei Fäden, von denen zwei auch noch etwas anderes tragen (das dvitantukam) ^{befindet,} besteht nicht in dem Maße wie im Fall des Aufbaues einer sichtbaren Substanz; die Ursache für die große Ausdehnung und damit für die Sichtbarkeit des tritantukam ist ja nicht die Vielzahl seiner Ursachen, sondern die Größe seiner Ursachen, da Fäden bereits groß sind. ²⁷²⁾

Die Entscheidung des Tatsächlichen Sachverhaltes muß wohl die praktische Erfahrung liefern. Wenn man erkennt, daß das Gewebe den Fäden inhäriert, d.h. in den Fäden ist, dann dürfen dvitantukas und tritantukas nicht wirklich weiterbestehen, denn sonst würde das bedeuten, daß sich in bestimmten Fäden mehrere Gestalthafte befinden, nämlich z.B. ein dvitantukam und das Gewebe. Erkennt man jedoch, daß das Gewebe aus dvitantukas gemacht ist, daß es in den dvitantukas inhäriert, dann ist dies ebenfalls in Ordnung: Die dvitantukas befänden sich in je zwei Fäden, das Gewebe befände sich woanders, nämlich in den dvitantukas.

Betrachtet man den Fall des Aufbaues eines Stoffes aus den Fäden nach den Gesichtspunkten, unter denen Vyomaśivas Lehre den Umstand, daß mehrere Gestalthafte am gleichen Ort wären, vermeiden kann, dann läßt sich an einem hypothetischen Beispiel so zeigen, wie mittels der Lehre, daß Wirkungssubstanzen ihren Ursachensubstanzen inhärieren, der mögliche Vorwurf, daß sie sich am gleichen Ort befänden, zurückgewiesen wurde: Ein Tuch inhäriert den Fäden, aus denen es gewoben ist, es befindet sich in den Fäden; die Fäden befinden sich in den Baumwollfasern, aus denen sie gesponnen sind, die Baumwollfasern befinden sich in den Dreiatomen, aus denen sie gewachsen sind, die Dreiatome befinden sich in den Zweiatomen, die Zweiatome befinden sich in den Atomen. Alle befinden sich also an jeweils verschiedenen Orten, d.h. in verschiedenen Substraten. Wo befindet sich aber das Atom? Diese Frage kann nun mit der Erklärung durch Inhärenz nicht beantwortet werden, nicht befriedigend zumindest, denn das Atom - so müßte die Antwort lauten - befindet sich nirgends, es hat kein Substrat, dem es inhäriert, in dem es sich befinden könnte.

Wenn man allerdings Śrīdhara's Kriterium für das samānadeśatvam verschiedener Substanzen so versteht, daß dieses samānadeśatvam nur dann gegeben ist, wenn diese beiden verschiedenen Substanzen in genau der gleichen Anzahl von Substraten - von gleichen Substraten - inhärieren, nicht mehr und nicht weniger (tāvatsv evānyūnānatirikteṣu), dann ist der Anzahl der real bestehenden Zwischen-Wirkungen keine Grenze gesetzt: dvitantukam, tritantukam, catuṣtantukam usw. bis zum vollständigen Gewebe würde jedes Zwischenprodukt real bestehen, denn keines von diesen inhäriert in, d.h. befindet sich in genau der gleichen Anzahl von Substraten wie ein anderes.

Wenden wir uns noch einmal der Möglichkeit zu, das Problem des samānadeśatvam von Teilen und Ganzem durch eine mechanistische Erklärung zu lösen. Hat man mittels Inhärenz eine Lösung geboten, in der das Verhältnis von Teilen und Ganzem zueinander den Vorwurf des samā-

nadeśatvam entkräftet, so versuchte man auch mittels Kontakt zu einer Lösung zu kommen, in der dieser Vorwurf durch die Untersuchung des Verhältnisses von Teilen und Ganzem zu etwas anderem zu umgehen versucht wurde. Wenn ein Ding mit einem anderen in Kontakt steht, so erklärt dies, daß dieses Ding etwa hier auf jenem anderen ist, daß z.B. ein Topf auf einem Tuch steht.

Uddyotakara hat diesen Sachverhalt in der Auseinandersetzung mit Vasubandhus Polemik gegen den Atom-begriff zu einer allgemeinen Aussage hinsichtlich des möglichen Vorwurfes, daß nach der Lehre des Nyāya und des Vaiśeṣika mehrere gestalthafte Substanzen an dem selben Ort wären, verwendet.²⁷³⁾

Er führte dabei den Kontakt wieder auf das interkategoriale Zusammenhangsprinzip Inhärenz zurück: Ein Kontakt inhäriert zwei Substanzen. Wären danach also mehrere Substanzen mittels Kontakt an dem selben Ort, würde das bedeuten, daß mehrere Kontakte gemeinsam im selben Substrat inhärieren: Im Beispiel die Kontakte Topf - Tuch, Topf - Fäden usw.:

"nanu kāryakāraṇe saṃyogisamānadeśe yathā ghaṭaḥ paṭena sambadhyate tantunā tadaṃśunā ca tantvāśrayeṇetyādi ? etad anabhyupagamena pratyuktam / samānadeśās tatra saṃyogā iti na kāryakāraṇe /"²⁷⁴⁾

Aber auch daß mehrere Kontakte im gleichen Substrat inhärieren trifft nicht zu: Die Kontakte stützen sich bei den in Frage stehenden Fällen jeweils auf verschiedene Substrate; im Beispiel Topf - Tuch verhält es sich folgendermaßen: Der Topf steht mit dem Tuch in Kontakt, der einem bestimmten Faden zunächst gelegene Teil des Topfes steht mit diesem bestimmten Faden in Kontakt usw. - diese Kontakte befinden sich daher nicht in den gleichen Substraten bzw. nicht am gleichen Ort; der eine ist in Topf und Tuch, der andere im Teil des Topfes und dem einen Faden usw.:

"na ca saṃyogā api dve dve adhikṛtyeti /"²⁷⁵⁾

In diesen Ausführungen kommt auch die Frage des Verhältnisses zwischen den Eigenschaften der Wirkung und denen der Ursache zu einer gewissen Bedeutung. Die Antwort,

die hier mit zu verstehen ist, ist die, daß die **Eigen-**schaft eines Ganzen nie identisch sein kann mit der eines seiner Teile. Die **Eigenschaften** der Teile verursachen neue **Eigenschaften** im Ganzen, sofern es sich um besondere **Eigenschaften** handelt, und im Falle gemeinsamer **Eigenschaften** werden sowohl die des Ganzen als auch die der Teile auf jeweils eigene, verschiedene Ursachen zurückgeführt.²⁷⁶⁾ So sind z.B. die Farben der Teile nicht mit der Farbe des Ganzen identisch, befinden sich aber auch nicht am gleichen Ort (wie vorhin als Substrat aufzufassen) wie jene: Die Farben der Teile befinden sich in den Teilen - sie **inhärieren** den Teile - und die Farbe des Ganzen befindet sich im Ganzen. Und wie für den Kontakt bereits aus der zuvor besprochenen Stelle aus dem Nyāyavārttikam hervorgeht, ist der Kontakt eines Teiles mit etwas anderem niemals der Kontakt des Ganzen mit etwas anderem; sowohl dem Teil als auch dem Ganzen kommt jeweils ein eigener Kontakt zu.²⁷⁷⁾

Wenn bisher von Wirkungen und Ursachen die Rede war, von Teilen und Ganzen, so darf diese Unterscheidung nicht ausschließlich auf die Atome und den endgültigen **avayavī** beschränkt verstanden werden. Die Atome und das konkrete Ding - der endgültige **avayavī** -, das der Ausgangspunkt der Untersuchungen ist, stellen nur den Anfangs- und Endpunkt einer Reihe von verursachten und selbst wieder verursachenden Substanzen dar.

Die großen (**mahat-**) Dinge gehen nämlich nicht unmittelbar aus Atomen hervor, sondern je zwei Atome erzeugen **Zwei-**atome und je drei oder mehrere **Zwei**atome erzeugen ein **Dreiatom** oder ein größeres erstes Sichtbares.

Wenn ein **Dreiatom** entstanden ist, liegen daher auch immer schon Atome und **Zwei**atome vor.

Auch aus dem immer wieder angewandten Beispiel vom Tuch und den Fäden, das ausdrückt, daß das Tuch in den Fäden **inhäriert**, geht hervor, daß, wenn ein Tuch vorliegt, nicht nur Atome und Tuch vorliegen, sondern zumindest Atome, Fäden und Tuch. Legt man beide Reihen übereinander, kommt man zu dem Ergebnis, daß, wenn ein Tuch vorliegt, gleichzeitig auch Atome, **Zwei**atome, **Dreiatome**, und Fäden

gegeben sind.

Wie aus Vyomaśivas Ausführungen zur Frage, ob mehrere Gestalthafte am gleichen Ort seien, hervorgeht, kann also zwischen den Atomen und dem Tuch, das auf diese Atome zurückgeführt werden kann, keine unmittelbare Beziehung bestehen, insofern das Tuch nicht den Atomen inhärieren kann, da sonst in den Atomen mehrere Gestalthafte wären: Das Tuch und auch die Zweiatome.

Demnach findet sich das Verhältnis Teile : Ganzes in einem konkreten Gegenstand mehrere Male und zwischen den verschiedensten Klassen von Teilprodukten - aber nicht wahllos zwischen beliebigen Klassen von Teilprodukten.

Im Beispiel des Tuches also zwischen Zweiatomen und Dreiatomen, zwischen Dreiatomen und deren unmittelbaren Produkten - vielleicht den Baumwollfasern -, zwischen den Baumwollfasern und den Fäden und zwischen den Fäden und dem Tuch; nicht jedoch zwischen Zweiatomen etwa und den Fäden oder zwischen den Dreiatomen und dem Tuch.

Dieses Verhältnis zwischen Teilen und Ganzem ist das Verhältnis von unmittelbarer Kausalität. Nur diejenigen Teilprodukte, die als unmittelbare Materialursache eines anderen Produktes fungieren, sind dessen Teile.

Es hat sich also gezeigt, daß das Verhältnis zwischen Teilen und Ganzem ein Kausalverhältnis von Materialursachen und deren Wirkungen ist, das durch die Inhärenz des Ganzen in seinen Teilen (=seinen Materialursachen) erklärt wird. Gleichzeitig erklärt die Inhärenz auch ein quasi-räumliches Verhältnis zwischen Teilen und Ganzem, insofern das Inhärieren des Produktes in seinen Materialursachen bedeutet, daß dieses Produkt (der avayavī) in diesen Materialursachen (den Teilen) ist, d.h. "sich in ihnen befindet".

So war jedenfalls für den Nyāya und das Vaiśeṣika der Begriff "Teil" kein Begriff, der über das Ganze etwas anderes als seine Verursachtheit hätte aussagen können, kein Begriff auch, der die Einheit des Ganzen hätte in Frage stellen können.

Nimmt man allgemein an, daß an einem räumlich ausgedehnten

Ding verschiedene Teile zu unterscheiden wären, so dürfte dies dem Nyāya und dem Vaiśeṣika nicht so erschienen sein: Für ihn gibt es keine Teile am Ganzen selbst, vielmehr verhält es sich so, daß das Ganze aus Teilen, anderen Substanzen, verursacht ist, die untereinander unterschieden werden können; am Ganzen selbst gibt es nichts zu unterscheiden.

Die quasi-räumliche Beziehung zwischen Teilen und Ganzem, die das Vaiśeṣika akzeptiert, ist auf realen Gegebenheiten begründet, nämlich der Inhärenz des Ganzen in den Teilen. Die räumliche Beziehung jedoch, die der herkömmliche Verstand, unbehindert von den Implikationen der Kategorienlehre an einem ausgedehnten Ding, das aus Teilen zusammengesetzt ist, festzustellen glaubt, sind für den Vaiśeṣika nicht real am Ding, sondern an seinen Ursachen, die mit dem Ding gleichzeitig bestehen.

Daß diese Beziehungen am Ding selbst nicht real angenommen wurden, zeigt sich auch in Diskussionen, in denen etwa der avayavī und der eine, allverbreitete Äther miteinander gleichgesetzt werden, um die Einheit des ersteren zu behaupten. In diesen Überlegungen wird z.B. der Sachverhalt behandelt, daß der Ton an verschiedenen Stellen des Äthers nacheinander auftritt, und dies obwohl der Äther realiter gar keine Stellen hat sondern ein Einziger ist.²⁷⁸⁾

Für die ewigen, allverbreiteten einheitlichen Substanzen werden solche Stellen eben nur übertragener Weise (bha-ktyā)²⁷⁹⁾ angenommen; und so wäre analog auch für den zwar vergänglichen, begrenzten aber ebenfalls einheitlichen avayavī anzunehmen, daß seine räumliche Differenzierbarkeit auch nur übertragener Weise besteht.

Wird beim avayavī eine räumliche Unterscheidbarkeit von Teilen von den voneinander unterscheidbaren Ursachensubstanzen auf den avayavī übertragen, so würden beim Äther etwa die Verhältnisse, die bei einer verursachten Substanz bestehen, übertragen.

Der Realismus des Systems scheint mir im Falle des avayavī nicht gefährdet: Die räumlichen Beziehungen von Teilen, die man erkennt, entsprechen realen Beziehungen von Substanzen, die eben - außer daß sie sich so und so zueinander verhalten - auch noch eine einheitliche Wirkungssubstanz tragen, den avayavī.

4. Wesen, Kontinuität und Abgrenzung eines avayavī.

Es wurde bereits gezeigt, daß in der Entwicklung der Kategorienlehre des Vaiśeṣika eine erste Stufe in der Unterscheidung der drei Kategorien Substanz, Eigenschaft und Bewegung erreicht war.²⁸⁰⁾ Die Zusammenfassung dieser drei Kategorien in dem Sammelbegriff "arthah", Ding, Gegenstand, in Vaiśeṣikasūtram VIII,14 ist mit ein Zeugnis für die Zusammengehörigkeit dieser drei auf einer unterscheidbaren Entwicklungsstufe.

Die Beibehaltung dieser Differenzierung der Kategorien in "arthah" und Nicht-"arthah" auch für die Zeit, in der neben die drei ersten Kategorien auch die drei weiteren, Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz, getreten waren,²⁸¹⁾ zeigt aber, daß ihr nicht nur geschichtlich, sondern auch philosophisch eine gewisse Bedeutung zugemessen wurde.

So wurde angenommen, daß das Dasein der ersten drei Kategorien auf ihre Verbindung mit Seiendheit (sattā), einer der zweiten Gruppe zugehörigen Gegebenheit, beruht, insofern man lehrte, Seiendheit sei der Grund dafür, daß diese als seiend erkannt werden, während von der zweiten Gruppe angenommen wurde, daß die in ihr zusammengefaßten Gegebenheiten aus sich selbst ihr Dasein begründen (svātmāsattvam).²⁸²⁾

Diese und eine Reihe weiterer differenzierender Abgrenzungen erlauben die Annahme, daß es sich für das Vaiśeṣika bei der Unterscheidung dieser zwei Gruppen um eine Unterscheidung von niederer und höherer Seinsschicht gehandelt hat.

Von diesen beiden Schichten her ist auch das Wesen, das Sosein eines konkreten Gegenstandes, also eines avayavī zu verstehen. Die Bestimmungen des konkreten Dinges kommen aus diesen beiden Schichten und begründen so das Sosein dieses Dinges, insofern Sosein als Inbegriff der Bestimmtheit verstanden wird.²⁸³⁾

Ob sich nun das Vaiśeṣika die Frage nach der Bestimmtheit eines avayavī gestellt hat und eindeutig im Zusammenhang beantwortet hat, läßt sich aus dem überlieferten Material nicht beurteilen. Ich fasse hier Bestimmtheit eines Seienden

als alles das auf, was darüber ausgesagt werden kann, seine Bestimmungen als das, was in seiner Gesamtheit das Sosein dieses Seienden ausmacht. In diesem Sinn scheint mir auch fest zu stehen, daß das Vaiśeṣika die Dinge, ihr Wesen, als einen Komplex von kategorial differenzierten Gegebenheiten gesehen hat, und daß es daher wohl diese Gegebenheiten als Determinanten des Wesens der Dinge aufgefaßt hat.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die niedere Seinsschicht die Seiendheit - eine Gegebenheit der höheren Seinsschicht - als allgemeinste Determinante hat.

Ebenso ist jede Gegebenheit und jede Teil-Allgemeinheit der niederen Seinsschicht auch in ihrer Washaftigkeit durch eine besondere Gemeinsamkeit bestimmt.

Auf die Bestimmtheit des konkreten Dinges angewandt bedeutet dies, daß der ihr zugrundeliegende Kausalkomplex (Atome mit ihren Eigenschaften, Bewegungen, das Unsichtbare, das diese Bewegungen hervorruft etc.) - selbst ein Bestimmendes des Dinges -, der durchwegs aus Gegebenheiten der niederen Seinsschicht besteht, in jeder seiner Komponenten schon durch besondere Gemeinsamkeiten bestimmt ist. Die Substanzen - im Ursachenkomplex und überhaupt - werden außerdem noch durch besondere Eigenschaften bestimmt, so etwa die Elemente durch charakteristische Elementeigenschaften.

Der Kausalkomplex selbst ist das dynamische Element, das die materielle Struktur des Dinges bestimmt. Dynamisch deshalb, weil hier mechanische Vorgänge inbegriffen sind, weil hier ein Materielles "heranwächst", das in jeder Stufe seines Wachsens, auf der ~~es~~ es eine spezielle Gattung (=besondere Gemeinsamkeit) zur Entfaltung bringt, ein vollwertig seiendes Ding ermöglicht, insofern in jedem Moment, da dieses Materielle eine spezifische Gattung zur Entfaltung bringt, auch ein vollwertig Bestimmtes vorliegt.

Die besonderen Gemeinsamkeiten dagegen sind das statische Element, das wiederum die Washaftigkeit des Dinges bestimmt. Statisch deshalb, weil die Gemeinsamkeit als ewig verstanden wurde, und jegliche Gemeinsamkeit als einzige, die nur jeweils von ihrem Träger zur Entfaltung gebracht wird.

Schon in einem Beweis Pakṣilasvāmins für die Existenz eines von seinen Ursachen verschiedenen avayavī läßt sich das Zusammenspiel von Kausalitätsgesetz und besonderer Gemeinsamkeit in der Bestimmung eines Dinges erkennen: Die besondere Gemeinsamkeit - hier mit dem Terminus Gattung (jātiḥ) bezeichnet - ist dabei schon als Bestimmendes für eine spezifische Washaftigkeit vorausgesetzt. Pakṣilasvāmin sagt, daß es nicht möglich wäre zu differenzierten Erkenntnissen zu gelangen, wenn man sie nicht akzeptierte:

"jātiviśeṣasya pratyayānuvṛttiliṅgasyāpratya-
khyānam / pratyākhyāne vā pratyayavyavasthānu-
papattiḥ /"284)

Akzeptiert man sie aber, dann muß man auch akzeptieren, daß ihr ein reales Substrat zugrunde liegt, insofern sie nur in diesem Substrat zur Entfaltung kommen, d.h. erkannt werden kann. Als dieses Substrat scheidet eine lose bestimmte Anordnung von Atomen aus, da eine Gattung nur durch den Kontakt des Sinnesorganes mit ihrem Substrat, in dem sie inhäriert, wahrgenommen werden kann. Ist dieses Substrat also nicht eines und als solches wahrnehmbar, dann ist auch die Gattung nicht wahrnehmbar, denn in einem so konzipierten Substrat treten eben die Schwierigkeiten wie das Verdecken einiger Atome durch andere auf. Inhäriert die Gattung, die erkannt wird, auch den verborgenen Teilen, dann würde das bedeuten, daß die verborgenen Teile wahrgenommen werden; wird die Gattung aber nur in einigen wahrgenommenen Teilen manifest, dann ist dies absurd, da sich das Ding so nur als teilweise der Gattung zugehörig erweisen würde, mit seinen anderen Teilen aber nicht - das Ding wäre in sich unterschiedlich; mehr noch, da ja in allen Teilen, die auf diese Art einen konkreten Gegenstand formen, sofern sie wahrgenommen werden, auch die Gattung, der der konkrete Gegenstand zuzuordnen ist, zur Entfaltung kommen müßte, müßte jeder dieser Teile als jener Gegenstand selbst erkannt werden. Ein Baum würde so als sovielen einzelne Bäume erkannt werden, aus wievielen wahrgenommenen Teilen er zusammengesetzt ist:

"aṇusamavasthānam viśaya iti cet - prāptāprāpta-

sāmarthyavacanam / kim aprāpte anusamavasthāne tadāśrayo jātiviśeṣo grhyate, atha prāpte iti ? aprāpte grahaṇam iti cet, - vyavahitasyānusamavasthānasyāpy upalabdhiprasaṅgaḥ / vyavahite 'anusamavasthāne tadāśrayo jātiviśeṣo grhyeta / prāpte grahaṇam iti cet ? madhyaparabhāgayor aprāptāv anabhivyaaktiḥ / yāvat prāptaṁ bhavati tāvaty abhivyaaktir iti cet / tāvato 'dhikaraṇatvam anusamavasthānasya / yāvati prāpte jātiviśeṣo grhyate tāvad asyādhikaraṇam iti prāptaṁ bhavati / tatraikasamudāye pratīyamāne 'rthabhedah / evaṁ ca sati yo 'yaṁ anusamudāyo vṛkṣa iti pratīyate tatra vṛkṣabahutvaṁ pratīyeta - yatra yatra hy anusamudāyasya bhāge vṛkṣatvaṁ grhyate sa sa vṛkṣa iti /"285)

Aus diesen Überlegungen leitet Pakṣilasvāmin dann folgenden Beweis für die Existenz des avayavī ab: Er besteht als von den zusammengesetzten Atomen verschiedener Gegenstand, da er das Substrat ist, an dem sich die Gattung manifestiert:

"tasmāt samuditānusamavasthānasyārthāntarasya jātiviśeṣābhivyaaktivīṣayatvād avayavy arthāntarabhūta iti // "286)

Daß eine Gattung nicht nur eine Gruppe von Dingen gemeinsamer Washaftigkeit bestimmt, sondern sie dadurch auch von Gruppen andersartiger Washaftigkeit unterscheidet, liegt in ihrem Wesen als Bestimmendes; ein jedes Bestimmendes ist zugleich auch Abgrenzendes. Dennoch reicht diese Abgrenzungsfunktion nicht aus, eine individuierende Begrenzung zu bewirken.

Das individuierende Begrenzen muß daher eine Funktion der Bestimmung durch den Kausalkomplex sein, und so verhält es sich für Nyāya und Vaiśeṣika tatsächlich: Wenn eine Kuh etwa dadurch inhaltlich bestimmt ist, daß ihr die Gattung "Kuhtum" (gotvam) zukommt, so kann die Tatsache, daß sie diese Kuh und keine andere ist, doch nur dadurch bestimmt sein, daß sie eine bestimmte Ausdehnung hat, weil sie aus einer bestimmten Anzahl von Teilprodukten entstanden ist, bzw, in diesen besteht, daß sie zu allen anderen Kühen in

einer spezifischen zeitlichen und räumlichen Relation steht, daß sie eine spezifische Farbe hat, weil sie in spezifisch-farbigen Teilprodukten besteht, etc.

In dieser Polarität der Bestimmungen, der aus der höheren und der aus der niederen Seinsschicht kommenden, ist auch das Problem der Kontinuität eines Dinges zu betrachten.

Durch ihren Gemeinsamkeitscharakter bestimmt die Gattung nicht nur räumlich differenzierte Dinge gleich, sondern auch zeitlich differenzierte als inhaltlich gleich. Sollte also ein Ding in seiner zeitlich ausgedehnten Existenz sein Wesen, das im Komplex der Bestimmungen aus Kausalkomplex und Gattungen besteht, verändern, so kann sich diese Änderung nur in den Gegebenheiten des Kausal-komplexes vollziehen. Vollzieht sich eine solche Änderung, dann hat sich das gesamte Wesen des Dinges verändert, das Ding nach dieser Änderung ist ein anderes als das vorher existente; lediglich Ähnlichkeiten des Kausalkomplexes des neuen Dinges mit dem des vorherigen schaffen die Voraussetzung für ein fortgesetztes in Erscheinung Treten der Gattung im neuen Ding, und nur im in Erscheinung Treten der Gattung ist die, wenn auch irrtümliche Erkenntnis einer Kontinuität gegeben.

Über diesen Sachverhalt dürfte auch jene Passage im Nyāyabhāṣyam handeln, die in einer der Beweisführungen für die Seele aufscheint.²⁸⁷⁾ Es ist dort davon die Rede, daß man allgemein annimmt, daß ein Ding in seiner Identität erhalten bleibt, auch wenn einige seiner Teile von ihm abgetrennt werden. An einem Beispiel zeigt sich das so: Wenn man einige Zweige von einem Baum abschneidet, nimmt man für gewöhnlich an, daß der Baum der gleiche geblieben ist, da man eben diesen Baum noch wahrnimmt:

"vrkṣasya hi kāsucic chākhāsu chinnāsūpalabhyate eva vrkṣaḥ //" ²⁸⁸⁾

Diese Annahme erweist sich aber als unmöglich:

"na kāraṇadravyasya vibhāge kāryadravyam avatiṣṭhate nityatvaprasaṅgāt / bahuṣv avayaviṣu

yasya kārāṇāṇi vibhaktāṇi tasya vināśaḥ / yeṣāṃ
kārāṇāṇy avibhaktāṇi tāni avatiṣṭhante /"289)

Würde ein Ding, von dessen Teilen einige getrennt werden von den übrigen, als das selbe Ding auch nachher weiterbestehen, dann wären alle Dinge ewig. Denn eine Zerstörung ist nur durch Zerlegung zu erklären!. So gilt auch für den avayavī der Schluß: Wessen Materialursachen voneinander getrennt sind, das ist zerstört, wessen Materialursachen nicht voneinander getrennt sind, das bleibt bestehen. Dies läßt sich - auf den konkreten Fall angewandt - nur so verstehen, daß jener Baum, der vor dem Abschneiden des Zweiges bestanden hat, nachher nicht mehr existiert; der Baum, der nachher existiert, ist ein anderer, nicht mit jenem identisch.

Aus Vyomaśivas Beschreibung des Entstehens und Wachsens eines Körpers zeigt sich deutlich, daß der Wachstumsprozess eine dauernde Veränderung des Kausalkomplexes des Körpers bedeutet, insofern sich jeweils frühere Körper beständig auflösen und aus deren Materialursachen, gemeinsam mit neu hinzugekommenen beständig neue Körper entstehen.

Die folgende Textstelle schließt an die Schilderung des Vorganges an, in dem aus Samen und Blut das erste Stadium des Embryos entstanden ist.²⁹⁰⁾

"tejasā sambandhād vegāpekṣād avayave kriyā
tadanantaram vibhāgāt dravyārambhakasaṃyogavināśaḥ
punar anyasmād agnisamṃyogād pūrvarūpādayo vyāvarttante /
anyasmāc cāpūrvarūpādyutpattir evaṃ utpannapākajeṣv
aṇuṣv ātmanusamṃyogād adṛṣṭāpekṣā utpannā
kriyā vibhāgam ārabhate / tasmāt pūrvasaṃyogavyāvarttā
uttarasamṃyogād dvyaṇukotpattir evaṃ dvyaṇukais
tryaṇukotpattir ityādikrameṇa śarīrotpattir iti /
punar mātṛā bhuktaṃ pītaṃ tanmātrayāvatāryate tataḥ
punar antarā / ... / punar vibhāgāt saṃyogavināśas
tato dravyavināśo 'nyasmād agnisamṃyogāt pūrvarūpādivināśaḥ
anyasmāc ca raktādyutpattis tato dvyaṇukādiprakrameṇa
śarīrotpattir iti nyāyaḥ / śarīre 'py etal lakṣaṇaṃ
draṣṭavyaṃ yāvad bhaṣmībhāva iti / anyathā hy āhāropayogasyāśrayāpacayaḥ
kāraṇatvād vaiyarthyaṃ syāt /" 291)

"Auf Grund einer von Schwung abhängigen Verbindung mit Feuer entsteht in einem Teil (=einem Teil des ersten Embryos) eine Bewegung; unmittelbar folgend schwindet der die Substanz (=den ersten Embryo) aufbauende Kontakt auf Grund einer Trennung, und auf Grund wieder eines anderen Kontaktes mit Feuer vergehen die früheren Farben etc.; wenn so in den Atomen aus Hitzeeinfluß hervorgegangene Eigenschaften entstanden sind, das veranlaßt eine Bewegung, die, abhängig vom Unsichtbaren, auf Grund eines Kontaktes zwischen Atomen und Seele entstanden ist, eine Trennung (wahrscheinlich der Atome von ihrer bisherigen Stelle am Äther²⁹²); auf Grund dieser Trennung kommt es auf Grund eines neuen Kontaktes zur Entstehung des Zweiatomes, die von der auf dem früheren Kontakt beruhenden verschieden ist; so entsteht aus den Zweiatomen das Dreiatom - so, in dieser Reihenfolge weiter, entsteht der Körper. Dann wieder kommt das von der Mutter Getrunkene und Gegessene als Urstoff dazu; daher kommt es wieder zu einer neuen Entstehung; ... auf Grund einer neuerlichen Trennung vergeht der Kontakt; deshalb vergeht die Substanz; auf Grund eines anderen Kontaktes mit Feuer vergeht die frühere Farbe etc, und auf Grund eines anderen kontaktes mit Feuer entsteht die rote etc Farbe; danach entsteht der Körper in der Reihenfolge Zweiatom etc. - das ist die Überlegung. Auch im Falle des bereits geborenen Körpers ist dieses Merkmal zu beobachten, solange bis er zu Asche wird (d.h. bis er nach dem Tode verbrannt wird). Anderenfalls nämlich wäre Nahrungsaufnahme zwecklos, weil es nicht Ursache für das Wachsen des materiellen Substrates des Körpers wäre."

Diese Beschreibung erscheint zwar in manchen Einzelheiten unklar, da immer elliptisch der äußerst komplizierte Vorgang des Hervorgehens von Eigenschaften aus Hitzeeinfluß (pākajotpattiḥ) einbezogen wird,²⁹³ bringt aber doch deutlich zum Ausdruck, daß Wachsen als dauernd aufeinanderfol-

gendes Entstehen, Vergehen und Wiederentstehen verstanden wurde, desgleichen auch der Prozess des Alterns.

Was die Illusion einer Kontinuität, die bezüglich eines Körpers etwa auftritt, betrifft, zeigt Śrīdhara, daß sie in der Nichtwahrnehmbarkeit des Sprunges vom früheren zum späteren Körper und in der extremen Ähnlichkeit der beiden Körper begründet ist.

Auch die hier folgende Stelle aus der Nyāyakandalī steht in einem Kontext, in dem von der Entwicklung, bzw. Entstehung des Körpers gehandelt wird.

"pratyabhijñānāc charīraikatvasiddhir iti cet ?
na, tasya sādṛśyaviṣayatvenāpy upapatteḥ / vyaktī-
nām avyavahānotpādanenāntarāgrahanasyātyantikasā-
dṛśyasya ca bhrāntihetoḥ sarvadā sambhave jvālādi-
vyaktivān nedaṃ tad iti bādhakānudaye 'pi yuktidvā-
reṇa bādhakasambhavāt /" 294)

"Wenn [man einwendet]: 'Auf Grund des Wiedererken-
nens ist es erwiesen, daß es sich [nur] um ein [und
denselben] Körper handelt', [so stimmt dies] nicht,
weil dieses [Wiedererkennen] auch dadurch möglich
ist, daß sein Gegenstand eine Ähnlichkeit ist.
Wenn dadurch, daß [verschiedene] Konkreta ohne
Unterbrechung ~~entstehen~~, das Nichtwahrnehmen eines
anderen [Konkretums] und eine übermäßige Ähnlich-
keit als Grund für den Irrtum beständig gegeben
sind, [dann] ist [trotzdem] dieses [nachher vor-
liegende Konkretum] nicht jenes [vorherige], wie
die [verschiedenen] Konkreta des Feuers etc. (das
Feuer verändert ja ganz offensichtlich seine Aus-
dehnung konstant). [Dies verhält sich so], weil so
mittels einer rationalen Überlegung²⁹⁵⁾ ein Aufhe-
bendes gegeben ist, wenn auch kein Aufhebendes [in
der Wahrnehmung] aufscheint."

Diese beiden Beispiele aus der Vyomavatī und der Nyāya-
kandalī zeigen m.E. hinlänglich, daß bei organischen Sub-
stanzen kein kontinuierliches Gleichbleiben des Wesens an-
zunehmen ist, daß vielmehr die Erkenntnis einer solchen
Kontinuität irrtümlich ist.

Daraus allerdings Parallelen zum buddhistischen kṣāṇikatva-vāda^h abzuleiten, wie dies von D.N. Shastri unternommen wurde,²⁹⁶⁾ besteht kein Anlaß. Das kṣāṇikatva^m der Buddhisten ist eine Seinsimplikation, ein Sachverhalt, ohne den die Existenz der Dinge nicht zu erklären wäre, der u.a. aus dem Umstand, daß eine äußere Ursache nicht fähig ist, ein Ding zu vernichten,²⁹⁷⁾ abgeleitet wird. Für den Vaiśeṣika dagegen ist im Fall der organischen Substanz die Augenblicklichkeit sehr wohl von äußeren Ursachen abhängig, ein Phänomen, der durch das mit dem Ding verbundene Kausalgeschehen erklärt werden kann, nicht durch das Dasein des Dinges. Außerdem besteht doch kein Grund zu der Annahme, daß grundsätzlich für alle als avayavī zu verstehende Dinge die Kontinuität abgelehnt wurde. Zumindest für unbelebte Gegenstände dürfte innerhalb eines begrenzten Zeitraumes eine reale Kontinuität angenommen worden sein.

Pakṣilasvāmīn's These: "Wessen Materialursachen voneinander getrennt sind, das ist zerstört, wessen Materialursachen voneinander nicht getrennt sind, das bleibt bestehen",²⁹⁸⁾ kann als Beleg für die Annahme solcher Fälle gewertet werden durch ihre zweite Alternative. Dies gilt zumindest solange, als man nicht daran ging, Korrosionserscheinungen, die ja an keinen bestimmten Zeitpunkt gebunden sind, und damit auch eine konstante Reihe von Vernichtungen der Substanz darstellen würden, in die Reflexion einzubeziehen. Und aus dem hier behandelten Zeitraum aus der Geschichte des Nyāya und des Vaiśeṣika sind mir keine Belege dafür, daß dies geschehen ist, bekannt.²⁹⁹⁾

Wenngleich das Wesen konkreter Gegenstände in deren zuvor beschriebenen Bestimmtheit für die Kategorienlehre umfassend erklärt war, so stellte man sich auch die Frage, warum das Kausalgeschehen nur zu gewissen Produkten führt, und was das Formalprinzip sei, das das Kausalgeschehen in diesen Produkten zur Ruhe kommen läßt und somit garantiert, daß es nicht darüber hinaus weitere Produkte hervorbringt. Diese Produkte, in denen das Kausalgeschehen zur Ruhe kommt, wurden in späterer Zeit, vermut-

lich seit dem letzten Drittel des ersten Jahrtausends n.C., als "antyāṇāvayavī" bezeichnet, als letzter avayavī, und definiert als Wirkungssubstanz, die keine andere Substanz mehr aufbaut:

"dravyānārambhakaṃ kāryadravyam antyāṇāvayavi //" ³⁰⁰⁾

Die eingangs beschriebene Frage nach einem Formalprinzip, das das Kausalgeschehen in gewissen Produkten enden läßt, dürfte in ihrer ältesten Form darauf zurückzuführen sein, daß man nach einem Kriterium suchte, Dinge, die man als inhaltlich bestimmt und daher als einheitlichen avayavī verstand, von solchen zu unterscheiden, die in ihrem Inhalt nur vage zu umschreiben waren.

Im Nyāyabhāṣyam findet sich eine Gegenüberstellung zweier solcher Dinge, von denen, wie aus dem Kontext zu ersehen ist, das eine als einheitlicher avayavī betrachtet wurde, das andere jedoch nur als eine Zusammenfügung mehrerer einzelner Dinge.

Der avayavī ist dabei ein Haufen von Staubkörnern, das uneinheitliche Ding ist ein Bündel von Gras, Stein und Holz, das mit Leim zusammengefügt ist:

"saṅgrahakārite vai dhāraṇākaraṇe / saṅgraho
nāma saṃyogasahacaritaṃ guṇāntaraṃ snehadravatva-
kāritaṃ apāṃ saṃyogād āme kumbhe, agnisam̐yogāt
pakve / yadi tv avayavikārite abhaviṣyatāṃ pāṃṣu-
rāśiprabhrtiṣv apy ajñāsyetām / dravyāntarānutpattau
ca tṛṇopalakāsthādiṣu jatusaṅgrhīteṣv api nābhavi-
syatām iti //" ³⁰¹⁾

Dies geht daraus hervor, daß hier gezeigt werden soll, daß man ein Ding herholen und tragen kann, wenn seine Teile über die Eigenschaft "saṅgrahaḥ" verfügen, nicht aber auch schon notwendig jeden avayavī tragen und herholen können muß. Als Beispiel werden dann ein avayavī, den man nicht tragen kann, weil seine Teile die Eigenschaft saṅgrahaḥ nicht haben, - der Haufen von Staubkörnern -, und ein Nicht-avayavī, den man sehr wohl tragen kann, weil eben seine Teile über diese Eigenschaft verfügen, - das Gras-Stein-Holz-Bündel -, angeführt.

Das heißt, daß hier die Meinung vertreten wird, daß die Staubkörner in sich einen avayavī verursachen, daß hier

in den Staubkörnern ein neues Ding entstanden ist, daß aber andererseits Gras, Stein und Holz in sich nichts verursachen, daß sie als selbständige Dinge nebeneinander her bestehen bleiben, auch wenn sie zusammengefügt ein nicht näher bestimmbares, vor allem nicht einheitlich bestimmbares, Bündel ergeben.

Das Kriterium für den Unterschied der beiden Dinge, des Staub-*avayavī* und des uneinheitlichen Bündels aus Gras, Stein und Holz muß daher in in den Teilen, auf die diese beiden zurückzuführen sind, gesucht werden, im Verhältnis dieser Teile zueinander: Die gleichartigen (*samānajātīya*-) Staubkörner verursachen eine neue Substanz, die ungleichartigen Dinge Gras, Stein und Holz dagegen verursachen keine neue Substanz.

Zwar ist der Begriff des *samānajātīyārambhakatvam*, das nur "aus Dingen der gleichen Gattung erzeugt Sein", im *Padārthadharmasamgrahaḥ* nur in der Erörterung der Kausalität der Eigenschaften erwähnt, aber Belege wie die zuvor beschriebene Behauptung *Pakṣilasvāmin*s und auch Zeugnisse der buddhistischen Gegner zeigen, daß dieser Begriff auch ein Abgrenzungsprinzip im Kausalitätsgeschehen der Substanz meint, insofern in ihm entschieden wird, welche Dinge neuersings eine Substanz aufbauen und welche nicht.³⁰²⁾

Was nun den Philosophen des *Nyāya* und des *Vaiśeṣika* als gleichartig oder der gleichen Gattung zugehörig (beides kann mit *samānajātīya*- gemeint sein) gegolten hat, scheint zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes gewesen zu sein.

So dürfte - wie der Vergleich zwischen Staubkörnern und Gras-Stein-Holz im zuvor besprochenen Text nahelegt - *Pakṣilasvāmin* angenommen haben, daß die engste, die niedrigste Gattung, die den möglichen Teilen eines aus ihnen aufzubauenden *avayavī* zukommt, in diesen Teilen gleich sein muß. Im Falle der Staubkörner wäre dies das "Staubbtum".

Als Folge der Angriffe *Vasubandhu*s, der darauf hinwies, daß unter der Voraussetzung eines so verstandenen *samānajātīyatvam* keine einheitliche Farbe in *avayavīs*, die aus verschiedenfarbigen Teilen verursacht sind, entstehen könnte,³⁰³⁾

dürfte man dann dazu übergegangen sein, das samānajātīyatvam weiter zu fassen: Wenn man behaupten wollte, daß aus den verschiedenen Farben blau, rot, etc. in den Fäden in einem aus diesen Fäden erzeugten Tuch die eine Farbe bunt entstehe,³⁰⁴⁾ und gleichzeitig das Prinzip des samānajātīyārambhakatvam beibehalten wollte, mußte der Begriff der Gleichartigkeit weiter gefaßt werden: Nicht die engste, niedrigste Gattung der Teile mußte gleich sein, sondern nur die engste, die auch im Produkt dieser Teile auftritt. Im Falle der verschiedenen Farben mußte man also annehmen, daß die niedrigsten Gattungen "Blautum", "Rottum" etc. belanglos wären, und daß die Gattung, die die Farben gleich und daher zum Verursachen einer neuen Farbe geeignet macht, die Gattung "Farbtum" wäre.

Damit war aber auch das samānajātīyārambhakatvam als Abgrenzungsprinzip nicht mehr verwendbar, da sich aus der Reihe jeweils höherer Gattungen immer eine finden mußte, die zwei fraglichen Dingen, die etwa etwas neues verursachen sollten, gemeinsam wäre. Nach einem so verstandenen samānajātīyatvam wären z.B. Gras, Stein und Holz im Beispiel Pakṣilasvāmins durchaus in einer gleichen Gattung unterzubringen; alle drei sind nämlich Formen der Substanz Erde (prthivī), und daher kommt auch allen dreien "Erdtum" in gleicher Weise zu, und somit könnten sie ohne weiteres einen avayavī, dem ebenfalls "Erdtum" zukommt, aufbauen. Und tatsächlich veränderte sich auch die Auffassung davon, was nun als avayavī zu verstehen sei, und was nicht, in dieser Richtung. Das Kriterium des samānajātīyārambhakatvam wird nach und nach ersetzt durch das Kriterium der Erfahrung, das ein Ding als inhaltlich einheitlichen avayavī ausweisen sollte, ersetzt, oder zumindest weitgehend unterstützt.

Der folgende Text aus dem Nyāyabhūṣaṇam, der aus einer Debatte stammt, ob etwa ein Tempel als avayavī zu verstehen sei, zeigt, wie man sich gegen Ende des ersten Jahrtausends n.C. diesem Problem stellte.

"nanu ca samānajātīyānām eva dravyārambhakatvāt
katham vijātīyair kāṣṭheṣṭhākādibhir ārabdhasya
devakulāder avayavitvaṃ pramānaviruddhaṃ na bha-

vatīti ? na, vijātīyānām api śarīrārambhakatva-
darśanāt / kathamcit teṣāṃ samānajātīyatve kāṣṭhe-
ṣṭakādīnām api pāṛthivatvādirūpeṇa samānajātīyatvam
astu, kim atrāvīruddham ? nanu ca pāṛthivādirūpatve
'pi tantuvīraṇādīnām kim iti paṭārambhakatvaṃ nā-
sti ? nanu kevalānām api vīraṇānām samānajātīyānām
kim iti paṭādyanārambhakatvam ? asāmarthyād iti cet,
asāmarthyam eva tarhi vācyam, na vijātīyatvam /
rajvādyārambhe tu tantuvīraṇādīnām api sāmarmhyam
asti tasmāt samānajātīyānām vā yatra kārye 'nvaya-
vyatirekābhyāṃ sāmarmhyam avadhāritam tatkāryārambha-
katvam abhyanujñeyam / nāyam ekāntāgrahaḥ karaṇīyaḥ
- samānajātīyānām evārambhakatvam iti /"305)

"Einwand: Wie sollte es ohne Widerspruch mit ei-
nem Erkenntnismittel sein, daß ein Tempel etc., der
aus verschiedenen Gattungen zugehörigen Dingen, wie
Holzstücken, Ziegeln usw. aufgebaut ist, ein avaya-
vī ist, wo doch nur aus Dingen der gleichen Gattung
eine Substanz aufgebaut wird ?

Antwort: Nein, so kann man nicht argumentieren,
denn man beobachtet auch, daß Dinge, die verschie-
denen Gattungen angehören, den Körper aufbauen.
Gewissermaßen müssen auch Holzstücke und Ziegeln
usw. der gleichen Gattung angehören, indem sie
alle die Form des Erdartigseins haben, wenn diese
(= die Ursachen des Körpers) der gleichen Gattung
angehören.

Einwand: Was ist hier nicht widersprüchlich ?!
Außerdem, wie verhält es sich denn mit Fäden
und Vīraṇa-Gräsern? Sie erzeugen keinen Stoff, ob-
wohl sie die Form des Erdartigseins haben !

Gegenfrage: Was ist denn mit Vīraṇa-Gräsern allein,
die der gleichen Gattung angehören ? Sie erzeugen
auch keinen Stoff ! Wenn man darauf sagt, dies
sei so, weil sie nicht befähigt sind, dann muß
die Unbefähigkeit als Grund dafür, daß sie nicht
den Stoff erzeugen genannt werden, nicht der Um-
stand, daß sie verschiedenen Gattungen angehören.
Zum Erzeugen eines Seiles z.B. sind Fäden und Vīraṇa-

Gräser wohl befähigt; daher ist, wenn man so will, wo für Dinge der gleichen Gattung nach gemeinsamem Vorkommen und nach gemeinsamem Fehlen eine Befähigung hinsichtlich /des Hervorbringens/ einer Wirkung festgestellt ist, zuzugeben, daß /diese Dinge/ diese Wirkung (d.h. die Wirkung, zu deren Hervorbringen sie befähigt sind) erzeugen. Man darf sich nicht an diese eine Bestimmung hängen, daß nur Dinge der gleichen Gattung etwas erzeugen!"

Hier wird also eine aus den jeweiligen beobachteten Fällen abzuleitende, nicht weiter erklärte Unbefähigtheit (asamarthyam) oder Befähigtheit (samarthyam) eingeführt, die die Abgrenzungsfunktion des samānajātīyārambhakatvam ersetzen soll. Im Grunde ersetzt aber die jeweilige Beobachtung dieses Prinzip, das ja ursprünglich die Befähigtheit erklären sollte. Anstelle einer allgemeinen Gesetzlichkeit ist also die jeweilige empirische Untersuchung getreten, da man offenbar der Meinung war, das Problem, was als avayavī zu verstehen sei und was nicht, nicht durch ein allgemein gültiges Kriterium lösen zu können, sondern jeden Fall gesondert prüfen zu müssen.

Gleichzeitig zeigt sich aber auch, daß man sich scheute, ganz auf den Begriff des samānajātīyārambhakatvam zu verzichten.

An einem Problem, das in der obigen Diskussion bereits angetönt wurde, nämlich daß alle fünf Elemente am Entstehen des Körpers ursächlich beteiligt sind, zeigt sich dann auch, daß man in der Auflösung des Prinzips des samānajātīyārambhakatvam Grenzen ziehen mußte: Man konnte nicht annehmen, daß die fünf verschiedenen Substanzen Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther eine neue, über sie hinausgehende Substanz erzeugen; das hätte die Elementarbausteine des Systems ad absurdum geführt. Man brauchte aber andererseits auch die Einheitlichkeit des Körpers, den man als avayavī verstand.

Im Nyāyabhūṣaṇam, beginnend mit einem an die obige Debatte anschließenden Einwand, findet sich ein Versuch zur Lösung dieses Problems:

"nanv evaṃ pañcānām api bhūtānām ekakāryārambhakatve
'py avirodhaḥ syāt / bhavatu, yadi tathābhūtaṃ kā-
ryam upalabhyate / tat kāryam eva na paśyāma iti
nābhyanujñāyate / nanu śarīraṃ pañcātmakam asti, na;
pañcanimittatvena pañcātmakatvopacārāt , na tu pañca-
samavāyitvena / tathā hi - vyāpakatvād asparśavattvāc
cākāśasya tāvad dravyārambhakatvam eva nāsti, tatsa-
mavāyikāraṇatve śarīrasya vyāpakatvaṃ rūpādiyihīna-
tvaṃ ca syāt, vāyujanyatve 'pi sparśaikagūṇatvam /
tejojanyatve 'pi gandharasagurutvayogitvaṃ na syāt /
udakajanyatve ca gandhavattvaṃ na syāt / viruddharū-
pādigrahaṇaṃ ca syāt, avayavino 'vayavarūpādyanuvi-
dhānāt / ato nānekabhūtajanyatvaṃ śarīrasya / pra-
tyakṣataḥ ca pāṛthivāvayavānām eva grahaṇāt kledo-
smocchvāsādīnāṃ ghaṭādiḥv iva saṃyuktasamavetanām
eva grahaṇād iti / evaṃ jhaṣādyārambhe 'pi pāṛthivā-
nām samavāyikāraṇatvam itareṣāṃ tu nimittatvam iti/³⁰⁶⁾

"[Einwand:] Dann gäbe es aber auch keinen Widerspruch
bezüglich der Ansicht, daß die fünf Elemente eine
einzige Wirkung erzeugen.

[Antwort:] Mag sein, wenn eine solche Wirkung wahr-
genommen wird. Eine solche Wirkung aber sehen wir
nicht; so wird sie nicht angenommen.

[Einwand:] Aber der Körper besteht doch aus den
fünf !

[Antwort:] Nein, weil dadurch, daß er die fünf zum
Anlaß (zur veranlassenden Ursache) hat, die über-
tragene Bezeichnung des 'aus den fünf Bestehens'
gegeben ist, nicht aber dadurch, daß er den fünf
inhäriert. Nämlich so: Weil er allumfassend ist und
keine Fühlqualität hat, kann zunächst der Äther keine
Substanz erzeugen. Wäre er inhärente Ursache, dann
wäre der Körper allumfassend und wäre ohne Fäbe etc.;
und auch wenn er aus Luft entstanden wäre, dann
hätte er Fühlqualität als einzige Eigenschaft. Auch
wenn er aus Feuer entstanden wäre, könnte er nicht
mit Geruch, Geschmack und Schwere versehen sein.
Und wäre er aus Wasser entstanden könnte er keinen
Geruch haben. Und [wäre er aus allen Elementen er-

zeugt/ müßte man widersprüchliche Farben usw. erkennen können, weil der avayavī den Farben der Teile folgt. Daher kann der Körper nicht aus mehreren Elementen entstehen. Und [außerdem], weil mittels [direkter] Wahrnehmung nur die erdartigen Teile wahrgenommen werden, weil Feuchtigkeit, Hitze, Atem usw. wie bei einem Topf nur als Dinge, die in Dingen inhärieren, die [mit dem Objekt der direkten Wahrnehmung] in Kontakt stehen, wahrgenommen werden. So sind auch beim Erzeugen eines Fisches nur die erdartigen [Teile] inhärente Ursachen, die anderen dagegen veranlassende [Ursachen]."

Man hielt sich in diesem Fall also an das Prinzip des samānajātīyārambhakatvam, indem man den Körper als nur in erdartigen Ursachen inhärent erklärte. Damit ist alles am Körper, das aus anderen Elementen besteht vom Körper verschieden. Dennoch bezog man all dieses andere in den Ursachenkomplex, der den Körper erzeugt, ein; dies allerdings nur als veranlassende Ursache (nimittam) oder als unterstützende Ursache (sahakārikāraṇam),³⁰⁷ nicht als inhärente Ursache (samavāyikāraṇam), und damit sind alle die Bestandteile des Körpers, die nicht erdartig sind, auch nicht als Teile des Körpers im Sinne des Systems zu verstehen, denn in diesem Sinn ist nur dasjenige ein Teil (avayavaḥ), in dem das Ganze (avayavī) inhäriert.

In anderen Fällen jedoch scheint sich eher eine Tendenz durchgesetzt zu haben, die das Prinzip des samānajātīyārambhakatvam zugunsten einer der Beobachtung entsprechenden Beurteilung des Einzelfalles verdrängt. Dies zeigt sich ebenfalls in der Diskussion des gesamten Problems der Abgrenzung von Möglichkeiten, einen avayavī anzunehmen, wie sie im Nyāyabhūṣaṇam vorliegt. Bezeichnend dafür, daß ein Kriterium zu einer solchen Abgrenzung im Grunde nicht zwingend gegeben war, ist eine in dieser Diskussion referierte Ansicht, nach der sogar Dörfer z.B. noch als avayavī verstanden wurden.

"yadi tu citrarūpādiyuktaṃ kāryaṃ drśyate, tadā tadavayavānāṃ viruddhadharmakāraṇānāṃ apy ekakāryārambhakatvam iṣyate eveti prāg uktam / tad evaṃ

kāṣṭheṣṭakādīnāṃ devakulādyārambhe keśāṃcit sama-
vāyikāraṇatvaṃ keśāṃcin nimittatvaṃ sarveṣāṃ vā
samavāyikāraṇatvaṃ yathādarśanam abhyupagantavyam /
tatsiddham devakulāder apy avayavitvam iti /
grāmādīlakṣaṇo'py avayavī tarhy upagantavyaḥ, sa-
tyam ity eke / parasparam asaṃyuktānāṃ grhādīnāṃ
grāmādyārambhakatvam ayuktam ity apare / saṃyukta-
saṃyogenārambhakatve deśāntarāvasthitāvayavānāṃ
apy ārambhakatvaprasaṅgāt / tasmād grhādi samudā-
yeṣv eva grāmādivyavahāro draṣṭavyaḥ /"308)

"Wenn aber beobachtet wird, daß eine Wirkung mit
bunter Farbe usw. versehen ist, dann wird angenommen,
daß auch Ursachen mit widersprüchlichen Beschaffen-
heiten - ihre Teile - eine einzige Wirkung erzeu-
gen; das wurde vorher gesagt. Daher sind so beim Auf-
bauen eines Tempels aus Holz, Ziegeln usw. irgendwel-
che [Teile] inhärente Ursachen, irgendwelche veran-
lassende, oder alle sind inhärente Ursachen - das
ist anzunehmen wie es beobachtet wird. Damit ist
erwiesen, daß auch Tempel usw. avayavīs sind.

↓ Dann wäre auch ein avayavī anzunehmen, der als
Dorf usw. charakterisiert ist !

Einige [meinen, dies wäre] richtig.

Andere [sagen, es wäre] unrichtig, daß Häuser usw.,
die miteinander nicht in Kontakt stehen, ein Dorf
usw. erzeugen. Weil in dem Fall, daß sie es mittels
Kontakt von in Kontakt befindlichen Dingen (d.h.
mittels eines Kontaktes mit der Erde, dem Erdboden,
der mit einem anderen Haus in Kontakt steht) er-
zeugen, folgte, daß auch Teile (z.B. Häuser in an-
deren Dörfern) dieses erzeugen. Daher ist nur bei
Anhäufungen von Häusern etc. der Sprachgebrauch
'Dorf' usw. zu beobachten."

IV. DIE LEHRE VOM AVAYAVĪ IN IHRER BEZIEHUNG ZUR WAHR- NEHMUNGSLEHRE

In der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends n.C. tritt in der Entwicklung der indischen Philosophie das Interesse an erkenntnistheoretischen Fragen in den Vordergrund.

Im Zuge dieser Entwicklung behält die Lehre vom avayavī eine gewisse Bedeutung, insofern der avayavī als Objekt der Wahrnehmung der Nicht-Yogins in den Diskussionen um die Wahrnehmungserkenntnis seinen festen Platz hat.

Dieses Kapitel ist einer Reihe von Einzelproblemen der Lehre vom avayavī gewidmet, die in dieser Zeit erst charakteristische Lösungen erfahren haben, und die daher auch alle in gewissem Sinn mit der Beziehung der Lehre vom avayavī zur Wahrnehmungslehre zusammenhängen.

Einige Bemerkungen, die diese Beziehung beschreiben wollen, sollen daher der Behandlung jener Einzelprobleme vorangehen: Ein kurzer Überblick über die Entwicklung der Wahrnehmungslehre des Nyāya und des Vaiśeṣika im Hinblick auf die Lehre vom avayavī und den Realismus der beiden Systeme soll gegeben werden; der Vorgang einer Wahrnehmung, in der ein avayavī erkannt wird, soll skizziert werden; und anhand der Analyse des Wahrnehmungsabschnittes des Nyāyabhūṣaṇam - eines für diese Entwicklungsperiode typischen, weil primär auf Erkenntnistheorie gerichteten, selbständigen Nyāya-Werkes - soll gezeigt werden, in welchen Bereichen der Wahrnehmungslehre der avayavī dem Nyāya-Philosophen des ausgehenden ersten Jahrtausends n.C. problematisch geworden ist.

Was die Wahrnehmungslehre des Nyāya betrifft, dürften ihre ersten Ausformungen aus dem Bestreben, die Wahrnehmung von ihrem Entstehen her zu analysieren, zustandegekommen sein.³⁰⁹⁾

B.Gupta hat in diesem Zusammenhang angenommen, daß die erste diesem Bestreben entsprungene Definition der Wahrnehmung etwa die Gestalt "indriyārthasannikarṣotpannam

jñānam pratyakṣam" gelautet haben könnte.³¹⁰⁾

Diese Vorstellungen zeigen noch gar keine notwendige Beziehung zur Lehre vom avayavī, im Gegenteil, das ganze Konzept der Wahrnehmung, das als jenes des frühesten Nyāya anzunehmen ist, braucht keinen avayavī. Die Verbindung, die mit dem Wort sannikarṣaḥ gemeint ist, ist ontologisch nicht definiert, die Objekte der einzelnen Sinnesorgane sind die dem jeweiligen Organ zugeordneten Eigenschaften Geruch, Geschmack, Farbe, Fühlqualität und Ton.³¹¹⁾

Erst mit der Kategorienlehre wird ~~das~~ Substanzbegriff eingeführt und zugleich für den Wahrnehmungsvorgang, wie er zunächst definiert war, notwendig: Die Verbindung zwischen Sinnesorgan und Objekt muß nunmehr notwendig über eine Substanz führen, sofern es sich um Wahrnehmung im äußeren Bereich handelt (die Gehörswahrnehmung folgt anderen Gesetzen und soll daher im Folgenden nicht mitberücksichtigt werden, was auch insofern nicht nötig ist, als die dem Ton als Substrat dienende Substanz, der Äther, ja nie als avayavī gedacht wurde). Denn der Kontakt, die als einzige Möglichkeit einer vergänglichen Verbindung gedachte Eigenschaft, ist in der Verbindung zwischen Objekt und Sinnesorgan unerläßlich, und als Eigenschaft bedarf er einer Substanz als Träger, als Substrat.

In noch späterer Zeit erst erhielt die Wesensbestimmung, daß Wahrnehmung eine anschauliche Erkenntnis sei, also was den äußeren Bereich anlangt eine Erkenntnis, die auf den Sinnen zugängliche Gegenstände bezogen ist (aparokṣa-), einen festen Platz in der Theorie von der Wahrnehmung.³¹²⁾

Und damit erst war, aus den Voraussetzungen der Atomtheorie, eine Notwendigkeit für den von den als außerhalb des Sinnesbereiches gelegen definierten Atomen verschiedenen avayavī gegeben; denn selbst die von Anfang an evident den Sinnesorganen als Objekt zugeordneten Eigenschaften Geruch etc. wären in ihren atombezogenen Auftreten nicht den Sinnen zugänglich gewesen und damit auch nicht wahrnehmbar. Damit war für das Vaiśeṣika auch die Möglichkeit geschaffen, zu lehren, daß Erde, Wasser und Feuer, sofern sie Wirkung sind, wahrgenommen werden können.³¹³⁾

Dies alles zeigt, daß in der Wahrnehmungslehre die Substanz im allgemeinen und der avayavī im besonderen erst allmählich im Objektbereich als notwendig aufscheinen.

Daß das Objekt der Wahrnehmung als einer der Kausalkomponenten derselben interpretiert wurde, erklärt B.Gupta folgendermaßen: "Der Gegenstand ... ist nach Ansicht Jayantas als Objekt (Karman) an der Erzeugung der Erkenntnis beteiligt (69,12f.). Sonst könnte man nämlich nicht erklären, warum in der Erkenntnis gerade dieser Gegenstand bewußt wird und kein anderer; denn da der Naiyāyika die These, daß die Erkenntnis in der Form (Ākāra) des Objektes entstehe, ablehnt und der Erkenntnis eine reine (svaccha) Natur zuschreibt (z.B. 90, 33; II.S. 107,28), so muß er die Festlegung der Erkenntnis auf ein bestimmtes Objekt (pratikarmavyavasthā) auf andere Weise erklären. Zu diesem Zweck stellt er die Lehre auf, daß die Erkenntnis in dem Bewußtsein eben desjenigen Objektes besteht, durch das sie erzeugt wird (69,16f.)"³¹⁴⁾

Aber nicht nur unter dem Aspekt der Kausalität der Wahrnehmung, auch in der spezifischen Lehre vom Wesen der Wahrnehmungserkenntnis zeigt sich eine den Systemen des Nyāya und des Vaiśeṣika eigene enge Beziehung zwischen den Lehren von der Wahrnehmung einerseits und vom avayavī andererseits. Insofern nämlich als diese spezifische Lehre Ausgangspunkt ist für die Begründung des Pluralismus der beiden Systeme, dies aber nur sein kann, wenn das Objekt der Erkenntnis, der avayavī, und die an ihm festgestellten Sachverhalte als real vorausgesetzt werden.

Die spezifische Lehre, von der hier die Rede ist, ist die, daß man - wahrscheinlich von einer bei Praśastapāda erstmals auftretenden Vaiśeṣika-Theorie ausgehend,³¹⁵⁾ die in ihrer Formulierung auf Dignāga zurückgeht, der Wahrnehmung als "nirvikalpakajñānam" definiert hat - Wahrnehmung in vorstellungsfreie (nirvikalpaka-) und vorstellende (savikalpaka-) unterschied. In der Behauptung dieser Unterscheidung, die zunächst nur dem Bestreben, die verschiedenen Intensitätsgrade des als zeitlich ausgedehnt erkannten Wahrnehmungserlebnisses gegeneinander abzugrenzen, beruht haben dürfte,³¹⁶⁾ gelangte man schließlich zu der

Einsicht, daß es eine ganz besondere Bedeutung für den Naiyāyika bzw. Vaiśeṣika habe, den Wahrnehmungscharakter von vorstellenden Erkenntnissen nachzuweisen: Unter der Voraussetzung, daß in der Wahrnehmung ein Reales ein Bewußtwerden seiner selbst erzeugt, kann, wenn in der Wahrnehmung Vorstellungen bewußt werden, behauptet werden, daß der Inhalt der Vorstellungen von einem Realen hervorgerufen ist.

Dies war auch der Standpunkt des Nyāya und des Vaiśeṣika, und Jayanta meint, wenn er sagt, daß der Wahrnehmungscharakter der vorstellenden Erkenntnis für die Naiyāyikas lebensnotwendig ist,³¹⁷⁾ Folgendes: Ist die vorstellende Erkenntnis als Wahrnehmung akzeptiert, dann ist auch die Kategorienlehre durch die Wahrnehmung als richtig zu erstellen. Sind Vorstellungen von Raum und Zeit, Besonderheit, Gemeinsamkeit etc. ihrem Wesen nach Wahrnehmung, dann heißt das, daß all diese Begriffe innerhalb der Kausalität des Wahrnehmungsvorganges auf eine entsprechende Realität zurückzuführen sind.³¹⁸⁾ Ob auf eine als Mittel zur Wahrnehmungserkenntnis innerhalb des Kausalkomplexes erschlossene, oder auf eine als direktes Objekt wahrgenommene, darüber gingen die Ansichten auch innerhalb des Systems auseinander.³¹⁹⁾

Eine ähnliche Wechselbeziehung muß auch zwischen der Einheit der Erkenntnis - die in allen Systemen axiomatisch vorausgesetzt wurde - und der Einheit des Objektes dieser Erkenntnis bestanden haben: Für den Realisten kann die Einheit der Erkenntnis nur durch eines garantiert werden, nämlich daß die Erkenntnis von einem einheitlichen Objekt erzeugt wird.

Innerhalb dieser Problematik hat die zentrale Lehre von der Wahrnehmung des avayvī³²⁰⁾ bei Vyomaśiva, der die Vaiśeṣika-Tradition Praśastapādas fortführt, folgende Ausformung erfahren, die sich zunächst nur durch die Einführung einer neuen Terminologie gegen Praśastapādas Lehre abhebt:³²¹⁾ Eine Substanz verursacht danach unter folgenden Voraussetzungen eine Wahrnehmungserkenntnis:

Die Substanz muß groß (mahat-) sein, muß in mehreren Substanzen - nämlich ihren inhärenten Ursachen - sein, und sie muß Farbe besitzen. Helligkeit muß gegeben sein, ebenso die Verbindung der vier, Seele, psychisches Organ, Sinnesorgan und Gegenstand - hier als Substanz; ein weiterer notwendiger Bestandteil des Kausalkomplexes ist das Vorliegen von Verdienst und von Zeit und Raum. Die unter diesen Voraussetzungen entstandene Wahrnehmung ist vorstellungsfrei.³²²⁾

Diese vorstellungsfreie Wahrnehmung dauert nur einen Augenblick,³²³⁾ da in ihr aber dasselbe Objekt erkannt wird, wie in der vorstellenden,³²⁴⁾ wird hier bereits der betreffende avayavī wahrgenommen, lediglich ist in der Erkenntnis noch keine sprachlich Bezeichnung gegeben.³²⁵⁾ Es dürfte in dem Bestreben, die Einheit der Erkenntnis zu gewährleisten, begründet sein, daß man hier nicht ein Ding in seiner gesamten, jedoch zunächst undifferenzierten Komplexheit als erkannt annahm, wie dies etwa bei Kumārila der Fall war,³²⁶⁾ sondern lehrte, daß die später in der Vorstellung auch sprachlich bestimmte Einzelkonstituente des Dinges frei von Sprache bewußt werde. Im Falle des avayavī würde hier die Substanz, die er ist, als solche Einzelkonstituente zu verstehen sein, genauso wie auch seine Farbe, seine etwaige Bewegung, eine ihm inhärierende Gemeinsamkeit oder anderes.

Aus der vorstellungsfreien Wahrnehmung geht dann die vorstellende hervor. Diese Wahrnehmung ist nun im Grunde nur noch als eine Aneinanderreihung von verschiedenen Erkenntnisvorgängen zu verstehen, deren Wahrnehmungscharakter darin besteht, daß sie nur dann entsteht, wenn das Sinnesorgan wirksam ist: zunächst muß im Übergang von vorstellungsfreier zu vorstellender Wahrnehmung eine Erinnerung an die sprachliche Bezeichnung erfolgen³²⁷⁾ und, wenn es stimmt, daß nur jeweils eine bestimmte Einzelkonstituente eines Dinges in einer Erkenntnis auch sprachlich bewußt werden kann, so ist die Lehre Vyomaśivas, daß die vorstellende Erkenntnis einer Substanz aus einer Verbindung zwischen Sinnesorgan und Objekt, die abhängig ist von der besonderen Bestimmung (viśeṣaṇa-)

durch Gemeinsamkeit, Besonderheit, Substanz, Eigenschaft und Bewegung, in einer Zusammenfassung entsteht,³²⁸⁾ nur so zu deuten, daß die nach und nach sprachlich erkannten "besonderen Bestimmungen", scil. Einzelkonstituenten des Dinges, auf ein zu Bestimmendes bezogen werden, nämlich das in der zugrundeliegenden vorstellungsfreien Wahrnehmung intentierte Objekt.

Die Behandlung der Lehre vom *avayavī* im Werk *Bhāsarvajña*s, dem *Nyāyasāraḥ* und dem Kommentar dazu, dem *Nyāyabhūṣaṇam*, scheint mir aus mehreren Gründen für die Art bezeichnend zu sein, in der die Lehre vom *avayavī* gegen Ende des ersten Jahrtausends n.C. in Beziehung zur Wahrnehmungslehre gebracht wurde.

Zwar ist *Bhāsarvajña* der einzige erhaltene *Nyāya*-Autor aus dieser Zeit, der sein Werk der Interessensbildung der Zeit entsprechend ausschließlich nach den drei von ihm vertretenen Erkenntnismitteln, *pratyakṣam*, *anumānam* und *śabdam* gliedert, während fast alle anderen erhaltenen Werke aus seiner Zeit und den letzten Jahrhunderten vor ihm, die aus der Tradition des *Nyāya* und des *Vaiśeṣika* stammen, Kommentare sind, die dem Aufbau älterer Werke folgen; eine Ausnahme macht hier die *Nyāyamañjarī*, die ebenfalls ein selbständiges Werk ist, jedoch einem älteren Einteilungsprinzip folgt, nämlich den sechzehn Kategorien des *Nyāya*. Dennoch ist es so, daß gerade die Probleme der Lehre vom *avayavī*, die bei *Bhāsarvajña* im Kapitel über die Wahrnehmung behandelt werden, auch in den anderen Werken des *Nyāya* und des *Vaiśeṣika*, die in ihrem äußeren Aufbau nicht Fragen der Erkenntnismittel in den Vordergrund stellen, die meiste Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben.

Dies ist darauf zurückzuführen, daß die Lehre vom *avayavī* durch die Polemik *Dharmakīrti*s und seiner Schule wieder aufgeworfen wurde - und zwar gerade im Hinblick auf erkenntnistheoretische Fragen -³²⁹⁾ und daher einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden mußte. Mit welchen Problemen der Wahrnehmungslehre verbindet nun *Bhāsarvajña* die Lehre vom *avayavī* bzw. ihre Teilfragen?

Die Definitionssystematik des Nyāyasāraḥ folgt dem Grundsatz, daß jeweils vom Übergeordneten ins Untergeordnete hin differenziert wird.³³⁰⁾ Die Sätze, die in der Definition der Wahrnehmung bis zum Problem der Wahrnehmung einer Substanz relevant werden, lauten dabei so:

"tatra samyagaparokṣānubhavasādhanam pratyakṣam"³³¹⁾

"Dabei³³²⁾ ist Wahrnehmung das Mittel zur direkten Erkenntnis, die richtig und anschaulich ist."

Hier wird die Wesensbestimmung des Ergebnisteiles des Erkenntniskomplexes als Irrtumsfrei und anschaulich vorgenommen.

Im nächsten Satz:

"tad dvividham - yogipratyakṣam, ayogipratyakṣam ceti /"³³³⁾

"Diese ist zweifach, Wahrnehmung der Yogins und Wahrnehmung der Nichtyogins",

wird eine erste Unterscheidung nach den Ursachenbedingungen der Erkenntnis vorgenommen; der in Frage stehende übergeordnete Bereich ist das Substrat der Erkenntnis.

Im nächsten Satz werden die Bedingungen der Wahrnehmung in Mittel und Objekt geteilt:

"tatrāyogipratyakṣam - prakāśadeśakāladharmādyanugrahād indriyārthasambandhaviśeṣeṇa sthūlārthagrahakam /"³³⁴⁾

"Dabei ist die Wahrnehmung der Nichtyogins diejenige, die, unterstützt von Helligkeit, Raum, Zeit, Verdienst etc., mittels eines besonderen Kontaktes zwischen Sinnesorgan und Gegenstand einen groben Gegenstand erfaßt."

Objekt ist hier ein Gegenstand, der als 'grob'(sthūlaḥ) charakterisiert ist; der als Mittel zu verstehende Teil der Wahrnehmungsbedingungen teilt sich in unterstützende Ursachen und in einen aktiven Instrumententeil, den Kontakt zwischen Sinnesorgan und Gegenstand.

Hier ergibt sich für Bhāsarvajña die Notwendigkeit, die Realität des Objektes, die in seiner Bestimmung als 'grob' (sthūlaḥ) ausgedrückt ist, zu verteidigen. Denn in Dharmakīrtis Lehre war ein solches Objekt als unmöglich nachgewiesen und daher eine der Wahrnehmungslehre des Nyāya widersprechende Wahrnehmungslehre entworfen worden.

Bhāsarvajña mußte daher die realistische Ontologie verteidigen, um eine der Nyāya-Tradition entsprechende Erkenntnislehre aufrechterhalten zu können. Insofern hatte sich offensichtlich die Situation des Nyāya geändert, als es in der klassischen Zeit des Nyāya und des Vaiśeṣika eher so gewesen sein dürfte, daß man versuchte, eine Erkenntnislehre zu entwerfen, die geeignet war, den allmählich aus der alten Naturphilosophie entwickelten radikalen Realismus des Systems zu stützen.³³⁵⁾

Das eigentliche Mittel in der Wahrnehmungsdefinition im Nyāyasāraḥ hat sich durch die Formulierung "sambandhaviśeṣaḥ" bereits als noch weiter differenzierbar ausgewiesen. Bhāsarvajña schreibt im nächsten Satz:

"tad yathā cakṣuḥsparśanasamyogād ghaṭādidravya-jñānam /" ³³⁶⁾

"Wie z.B. auf Grund eines Kontaktes mit Gesicht- und Tastsinn die Erkenntnis von Substanzen wie Töpfen usw. [zustandekommt]."

Die Problematik der vorstellenden und vorstellungsfreien Wahrnehmung steht in dieser Definitionsreihe auf einem übergeordneten Platz, zur Wesensbestimmung des Erkenntnisteil-les gehörig, und ist daher nicht mehr direkt mit den Fragen des Objekt- und Mittel-Bereiches der Wahrnehmung, in denen Bhāsarvajña die Wahrnehmung der Substanz behandelt, befaßt. So rückt bei Bhāsarvajña - außer der Bestimmung des Objektteiles als "grob" (sthūlaḥ) - in der Lehre von der Wahrnehmung der Substanz mit der Behandlung des Mittels der alte Ansatz des "dvīndriyagrāhyatvam" (Wahrnehmbarkeit mittels zweier Sinnesorgane) in den Mittelpunkt des Interesses.

Entgegen dem aus der Definitionssystematik entstehenden Eindruck ist das mit der Lehre vom dvīndriyagrāhyatvam der Substanz verbundene Problem kein Problem des Mittels. Die Intention dieser Lehre ist vielmehr die, aus einem empirisch festgestellten Sachverhalt in der Wahrnehmung, nämlich daß man gewisse Dinge mittels zweier verschiedener Sinnesorgane erkennen kann, eine Differenzierung des Objektbereiches nach Substanz und von ihr getragenen Eigenschaften abzuleiten.

Das reale und erkenntnisgerechte, einheitliche Wesen des

Objektes wird durch den Nachweis der "Grobheit" (sthūlatvam) gesichert. Durch das Faktum des dvīndriyagrāhyatvam wird nachgewiesen, daß in der Wahrnehmungserkenntnis Objekte erkannt werden, die verschiedenen Kategorien angehören und die zueinander im Verhältnis von Träger und Getragenen stehen.

Die Argumente Dharmakīrtis, daß der einheitliche avayavī nicht existieren könne, weil ein Eines nicht zugleich bewegt und unbewegt, verdeckt und unverdeckt oder gefärbt und ungefärbt sein kann, machen es notwendig, die Fragen der Bewegung, der Wahrnehmung bei teilweisem Verdecktsein und des Kontaktes eines avayavī im Hinblick auf die Einheit des avayavī zu behandeln. Des Kontaktes deshalb, weil Gefärbtsein für den Naiyāyika und den Vaiśeṣika Kontakt einer Substanz mit einer andersfarbigen Substanz bedeutet. Auch die Frage, wieso der avayavī einer sein kann und zugleich bunte Farbe haben kann, wurde mit Dharmakīrtis Ausführungen zum Problem der farblichen Synthesis wieder aufgeworfen.³³⁸⁾

Die Lehre vom dvīndriyagrāhyatvam der Substanz bezieht ihre Aktualität daraus, daß sie den Sautrāntikas gegenüber (bzw. den Vertretern der Schule Dignāgas und Dharmakīrtis), die den Substanzbegriff nicht akzeptierten, dazu dient, durch die Gegebenheiten der Wahrnehmung die Notwendigkeit dieser Substanz nachzuweisen.

Von diesen fünf Problemen sind es zwei, die in einem allgemeineren Zusammenhang mit der Wahrnehmungslehre stehen. Bei der Behandlung des Problems des dvīndriyagrāhyatvam der Substanz und des Problems der Wahrnehmung eines teilweise verdeckten avayavī geht es dem Nyāya darum, den Vorgang dieser beiden Wahrnehmungen zu erklären, um sie beide als mit den Lehren von der Verschiedenheit der Substanz von ihren Eigenschaften bzw. von der Einheit des avayavī notwendig verbunden zu erweisen. Diese beiden Probleme werden im Folgenden zuerst behandelt.

Die anderen drei Probleme, das der Bewegung, das des Kontaktes und das der bunten Farbe des avayavī, stehen nur

noch indirekt im Zusammenhang mit der Wahrnehmungslehre. Die ihnen übergeordnete Lehre, die in der Lösung dieser Probleme gestützt werden muß, ist die von der Einheit des avayavī. Diese Lehre gibt den Zusammenhang dieser drei Probleme mit der Wahrnehmungslehre, nicht die Lösung dieser drei Probleme. Denn für den Realisten ist die Einheit des Erkenntnisobjektes als Voraussetzung für die Einheit der Erkenntnis unbedingt als real aufrechtzuerhalten. Deshalb, und weil auch das Problem der Wahrnehmung eines teilweise verdeckten avayavī durch einen gegen die Einheit des avayavī gerichteten Einwand aufgeworfen wurde, wird nach der Behandlung der Lehre vom dvīndriyagrāhyatvam der Substanz ein Exkurs über die Lehre von der Einheit des avayavī eingeschoben, ehe die Probleme zwei bis fünf behandelt werden.

1. Die Lehre vom dvīndriyagrāhyatvam der Substanz.

Die Lehre vom dvīndriyagrāhyatvam der Substanz befaßt sich mit dem Problem der Wahrnehmbarkeit der Substanz als eines von den Eigenschaften verschiedenen Seienden. Es ist dies ein Problem der realistischen Ontologie im allgemeinen, jedoch werden in der Behandlung dieses Problem es auch Fragen gelöst, die für die Lehre vom avayavī von unmittelbarer Bedeutung sind.

Zunächst ist die Substanz, von der im Zusammenhang mit dem dvīndriyagrāhyatvam die Rede ist, immer als eine auch für den Nicht-Yogin wahrnehmbare zu verstehen, also als große (mahat-) Wirkungssubstanz, die einem der drei Elemente Erde, Wasser oder Feuer zuzuordnen ist - ein avayavī jedenfalls.

Und was diesen avayavī anbelangt, kommt in der Lehre vom dvīndriyagrāhyatvam der Substanz zum Ausdruck, wie er als Substanz erkannt - d.h. hier wahrgenommen - wird, wie seine Eigenschaften wahrgenommen werden, und wie seine verschiedenen Eigenschaften in der Erkenntnis auf den einen avayavī bezogen werden.

Es wäre denkbar, daß die Beobachtung, daß gewisse Dinge nur mit einem bestimmten Sinnesorgan wahrgenommen werden können, andere dagegen mit zweien oder mehreren, maßgeblich zur Entwicklung der Kategorienlehre beigetragen hat. Nicht daß es ausschließlich die Substanz wäre, von der man lehrte, daß sie durch zwei Sinnesorgane wahrgenommen werden könne - man nahm auch an, daß gewisse Eigenschaften durch zwei Sinnesorgane wahrnehmbar seien, nämlich die gemeinsamen Eigenschaften (sāmānyaguṇāḥ), die Eigenschaften Feuchtigkeit, Flüssigkeit und Schwung, und außerdem sämtliche Bewegungen.³³⁹⁾

Aber gerade dadurch, daß die Elementeigenschaften nur durch je ein Sinnesorgan wahrgenommen werden können - also Fühlqualität nur durch Tastsinn, Farbe nur durch den Gesichtssinn - und dadurch, daß man Farbe und Fühlqualität an ein- und demselben Ding wahrnahm und damit auch dieses Ding durch zwei Sinnesorgane als ein und dasselbe erkannt, könnte sich der Anstoß ergeben haben, die Eigenschaften von dem Ding, an dem man sie erkannte, wesentlich zu unterscheiden.

Fest steht allerdings, daß die Lehre von der Wahrnehmbarkeit der Substanz schon früh gegen die buddhistische Theorie, nach der nur die Eigenschaften als alleinige Konstituenten eines Dinges wahrgenommen werden, behauptet werden mußte.

Im Nyāyabhāṣyam findet sich der Satz:

"yadi guṇavyatiriktaṁ dravyaṁ rūpādibhyo 'rthāntarasyānupalabdhir nopapadyate /" ³⁴⁰⁾

"Wenn es eine von Eigenschaft verschiedene Substanz gibt, dann ist es nicht möglich, daß ein anderer Gegenstand als Farbe usw. nicht wahrgenommen wird."

Aviddhakarna, ein Zeitgenosse Uddyotakaras, argumentiert folgendermaßen, um die Wahrnehmbarkeit der Substanz, und damit ihre Verschiedenheit von den Eigenschaften nachzuweisen:

"rūpādyagrahaṇe 'pi dravyagrahaṇam asty eva yato mandamandaprakāṣe 'nupalabhyamānarūpādikaṁ dravyam upalabhyate 'niścitarūpaṁ gaur aśvo veti /" ³⁴¹⁾

"Auch ohne Erfassen der Farbe usw. findet ein Erfassen der Substanz statt. Denn bei ganz schwacher Beleuchtung wird, auch ohne daß man die Farbe usw.

wahrnimmt, eine Substanz in unbestimmter Form als Kuh oder Pferd erkannt."

In diesem Argument zeigt sich, daß man offenbar der Meinung war, Substanzen auch ohne ihre Eigenschaften wahrnehmen zu können.

Auf der anderen Seite bediente man sich auch früh schon der spezifischen Lehre, daß Substanzen durch zwei Sinnesorgane wahrnehmbar sind, um bestimmte Beschaffenheiten dieser wahrnehmbaren Substanzen nachzuweisen.

Im Nyāyabhāṣyam findet sich Folgendes:

"yad iha lakṣaṇaṃ bhāvasya saṃjñāśabdabhūtaṃ tad ekasmin vyavasthitaṃ - yaṃ kumbhaṃ adrākṣaṃ taṃ sprśāmi, yaṃ evāsprākṣaṃ taṃ paśyāmi / nāpusa-mūho grhyata iti /"³⁴²⁾

"Jenes Charakteristikum eines Seienden, das hier das Wort [das dessen] Namen [ist], ist, bezieht sich auf ein Einziges: 'Ich berühre jenen Topf, den ich [zuvor] gesehen habe; ich sehe jenen Topf, den ich [zuvor] berührt habe.' Eine Anhäufung von Atomen wird nicht erfaßt."

Es wurde hier gezeigt, daß das Ding, das sowohl in Berührung als auch Gesichtserkenntnis als ein und dasselbe erkannt wurde, eines sein muß, und keine Anhäufung von Atomen sein kann.

Bhāsarvajña verteidigt die Wahrnehmbarkeit der Substanz, um zu zeigen, daß Substanz von den Eigenschaften verschieden existiert; und er hat zu diesem Zweck das Argumentieren, das mit der Lehre vom dvīndriyagrāhyatvam operiert, aufgegriffen. Wenngleich die bei ihm aufscheinende spezifische Darstellung, obwohl sie großteils den Charakter eines Referates hat, keine exakte historische Einordnung erlaubt,³⁴³⁾ und daher weder als Leistung Bhāsarvajñas oder eines seiner unmittelbaren Vorgänger bewertet werden kann, bringt sie doch ein interessantes Teilproblem der Lehre von der Wahrnehmung eines avayavī klar zutage.

Der Ansatz des Gegners ist dabei folgender: Ein Topf kann nicht wahrnehmbar sein; es gibt ihn nämlich nicht, da er in der Sinneserkenntnis nicht aufscheinen kann; eine Gesichtserkenntnis läßt nämlich nur Farbe aufscheinen, eine Tasterkenntnis nur Fühlqualität:

"yathāivāvidyamānasyendriyajñānotpattāv asāmarthyam tathā ghaṭasyety eṣo 'viśeṣaḥ, ... , na hi nayanā-viśeṣasya svātmani cakṣurjñānotpādane sāmāthyam asti / tadakṣāgocaratvaṃ ca nāsiddhaṃ yataḥ sprśa-to 'py asti sā buddhiḥ, cakṣurviśaye spārśanabuddhir na yuktā sparśanaviśaye taccakṣurbuddhir na yukteti" ³⁴⁴⁾

"Wie eben etwas, das nicht vorgefunden wird, nicht geeignet ist hinsichtlich der Entstehung einer Sinneserkenntnis, ebenso ist es mit dem Topf - [es besteht hier] kein Unterschied. ... Denn etwas, das nicht Gegenstand des Auges ist, ist nicht geeignet hinsichtlich der Entstehung einer Augerkenntnis seiner selbst. Und daß dieses (Objekt einer Tasterkenntnis) nicht Gegenstand des Auges ist, ist nicht unerwiesen, weil auch für einen, der berührt, [nur] diese Erkenntnis (nämlich eine Tasterkenntnis) besteht. Hinsichtlich eines Aug-Gegenstandes ist eine Tast-Erkenntnis nicht richtig - hinsichtlich eines Tast-Gegenstandes ist eine Aug-Erkenntnis dessen nicht richtig."

Dem hält der Vertreter der Kategorienlehre entgegen, daß etwas, das Gegenstand zweier Sinnesorgane ist, eben etwas anderes als Farbe etc., also lediglich die den beiden Sinnesorganen als Bereich zugeordneten Eigenschaften, sein muß:

³⁴⁵⁾

"dvīndriyagrāhyatvaṃ ghaṭasya yady asti, tataḥ siddhaṃ rūpādibhyo 'rthāntaratvaṃ" ³⁴⁶⁾

"Wenn der Topf durch zwei Sinnesorgane wahrnehmbar ist, dann ist erwiesen, daß er etwas anderes als Farbe usw. ist."

Darauf antwortet wieder der Buddhist, daß etwa das Tastorgan gar nicht die Erkenntnis "dies ist ein Topf" hervorrufen kann, da in dieser Erkenntnis ja auch die Farbe des Topfes präsent ist; seiner Meinung nach folgt auf die Wahrnehmung von Farbe und Fühlqualität eine rein geistige, erinnerungshafte - also nicht sinnliche - Vorstellung des Topfes:

"na hy ayaṃ ghaṭa iti jñānaṃ sparśanendriyajaṃ

yuktaṃ, nīlādivarnaśyāpy atra pratyavabhāsanāt,
tena rūpasparśavijñānānvayo mānasa eva smārtto
vikalpa iti /" 347)

"Es ist nämlich nicht richtig, daß die Erkenntnis
'dies ist ein Topf', aus dem Tastsinn entstanden
ist, weil hier auch die Farben blau usw. aufschei-
nen; dadurch folgt die nur geistige erinnerungs-
hafte Vorstellung einer Farb- und Fühlqualitäts-
Erkenntnis."

Dieser Polemik begegnet Bhāsarvajña so:

"tad idaṃ vyāmūḍhabhāṣitam - na hi spārśane ghaṭa-
jñāne rūpapratibhāsaḥ kasyacid asti, kiṃ tu ghaṭa-
jñānānantaram ānumānikaṃ rūpajñānaṃ bhavati / na
vaitāvataiva ghaṭajñānasya sparśanendriyājanyatvaṃ,
sparśajñānasyāpy atajjanyatvaprasaṅgāt /" 348)

"Das ist verworrenes Gerede, denn niemand hat bei
einer berührungshaften Erkenntnis eines Topfes ein
Aufscheinen von Farbe; vielmehr folgt [dieser] Er-
kenntnis des Topfes unmittelbar eine schlußfolge-
rungshafte Farberkenntnis. Und daraus ergibt sich
doch nicht, daß die Erkenntnis des Topfes nicht
durch das Tastorgan zustandekommen kann, weil
sonst folgen würde, daß auch die Erkenntnis der
Fühlqualität nicht durch dieses (das Tastorgan)
zustande kommen kann."

Das ist vermutlich so zu verstehen, daß man, im Falle man
etwa in völliger Finsternis einen Topf durch Abtasten er-
kennt, durch den aus der Erfahrung bekannten Nexus von
von Farbe und Fühlqualität in einem Topf darauf schließen
kann, daß dieser Topf, den man hier betastet, auch farbig
ist. Es scheint mir weiters so zu sein, daß Bhāsarvajña
in der Formulierung seines prasaṅgaḥ zum Ausdruck brin-
gen will, daß im Falle einer berührungshaften Erkenntnis
des Topfes der Topf genauso präsent ist wie seine Fühlqua-
lität, weil beide gleichermaßen durch das Tastorgan er-
faßt werden.

Gerade das leugnet der Gegner jedoch. Er behauptet,
daß eine Tasterkenntnis vorstellungsfrei sein müsse, in
einer vorstellungsfreien Erkenntnis jedoch keinesfalls

ein Topf aufscheinen könne, sondern lediglich eine Fühlqualität:

"nanu ca spārśanaṃ jñānaṃ savikalpakaṃ ha bhavati, nirvikalpakajñāne tu naiva ghaṭaḥ pratibhāti sparśasyaiva pratibhāsanād iti" 349)

"[Einwand:] Eine Tast-Erkenntnis ist nicht vorstellend, aber in einem vorstellungsfreien Erkenntnis scheint der Topf nicht auf, weil nur die Fühlqualität aufscheint."

Dem folgt dieser kurze Dialog:

"kośapānam evātra kartavyaṃ, na hi nyāyaḥ kaścid asti / bhavato 'pi tulyam iti cet, na;" 350)

"Hier ist nur Frieden zu schließen, denn eine rationale Überlegung (die das stützen würde, was du behauptest,) gibt es nicht.

Wenn [du mir aber jetzt antwortest:] 'Das ist für dich das gleiche!', [so trifft dies] nicht [zu]."

Bhāsarvajña meint also, daß er für den Ansatz seines Gegners keinen rationalen Anhaltspunkt sehe; seinem Ansatz jedoch könne man dies aus folgendem Grund nicht vorwerfen:

"bhinnākārapratibhāsasya bhinnākāraniścayena vya-vasthāpitasya nīlapītādivad arthanibandhanārtvāt /" 351)

"Weil das Aufscheinen von verschiedener Gestalt, das durch eine Entscheidung der verschiedenen Gestalt erstellt ist, etwas ist, das von einem Gegenstand gestützt wird, wie blau, gelb usw."

D.H. eine Erkenntnis muß in jedem ihrer verschiedenen Vorstellungsinhalte auf ein reales Erkenntnisobjekt, das je einen Vorstellungsinhalt stützt, kausal zurückgeführt werden können. Dies geht besonders aus der Behandlung des folgenden Einwandes hervor: Der Gegner meint, daß obige Begründung unschlüssig sei, denn hinsichtlich eines einzigen Gegenstandes könne es auch zu einer Entscheidung verschiedener Gestalt kommen; so wenn etwa eine Frau ihrem Liebhaber als geliebtes Weib, einem Mönch aber verächtlich als vergänglicher Kadaver erscheint. Der wahre Sachverhalt, so stellt Bhāsarvajña richtig, ist hier der, daß der Unter-

schied dieser beiden Beschaffenheiten, nämlich daß sie geliebtes Weib ist und auch daß sie vergänglicher Kadaver ist, real in dem einen Individuum gegeben ist:

"abhinne 'py arthe kāmīkūṇapādiniścayabhedād
anekānta iti cet, na; tatrāpi dharmabhedasya vā-
stavatvāt. /"352)

"/Wenn man einwendet: 'Auch bei einem nicht ver-
schiedenem Gegenstand gibt es eine Zweideutigkeit
auf Grund des Unterschiedes der Entscheidung
nach der es sich einmal um einen Leichnam,
ein anderesmal um eine Geliebte handelt',
dann stimmt dies nicht, weil auch dabei der
Unterschied der Beschaffenheiten real ist."

Der Kernpunkt dieser Argumentation, was den Nachweis der Substanz als Träger von Eigenschaften durch Wahrnehmung anbelangt, setzt nun ein:

"ya eva dr̥ṣṭo mayā sa eva spr̥śyate iti ca pratya-
yaḥ katham? rūpasparśavilakṣaṇavastvagrahaṇe bha-
vitum arhati /"353)

"Und wie käme es zu der Erkenntnis: 'Eben der von mir gesehene Gegenstand wird von mir berührt', wenn ein von Farbe und Fühlqualität verschiedenes Reales nicht erfaßt würde?"

Die Frage, die zu lösen bleibt, um dieses Argument zum Tragen zu bringen, ist die, wie es zu der einen wahrnehmungshaften Erkenntnis kommt, die sowohl die Gesichts- als auch die Berührungserkenntnis desselben avayavī beinhaltet.

Dazu werden von Bhāsarvajña zwei Theorien referiert, die ihm offenbar beide als annehmbar erschienen, da er gegen keine der beiden etwas zu sagen hat.

Das Konzept, auf dem die erste dieser beiden Theorien beruht, scheint das gleiche zu sein wie das von Trilocana zur Feststellung der festen Verbindung von Grund und Folge in der Schlußfolgerungstheorie verwendete: Eine Wahrnehmung durch das psychische Organ (mānasapratyakṣam). Diese Theorie wird im Referat Bhāsarvajñas folgendermaßen beschrieben:

"darśanasparśanaviśiṣṭa eko 'rtho manasaivā-
dhyakṣīkriyate, manasaḥ sarvārthatvāt /" 355)

"Ein einziger Gegenstand, der durch Sehen und
Berühren bestimmt ist, wird durch das psychi-
sche Organ anschaulich gemacht, weil das psy-
chische Organ alles zum Objekt hat."

Hier wäre es also das psychische Organ, das die maßgebli-
che zusammenfassende Wahrnehmung zustande bringt. Die
Schwierigkeiten, die sich so allerdings ergeben, sind
nicht gering: Wenn das psychische Organ tatsächlich alles
zum Objekt hat, dann müßte jeder Mensch, da ja jeder ein
psychisches Organ hat, das sich über die allverbreitete
Seele überallhin begeben kann, allwissend sein, dann
müßten Blinde sehen, Taube hören - die Funktion der Sin-
nesorgane wäre nutzlos; diese Folgerungen auszuschließen
macht der Vertreter dieser Lehre folgende Einschränkung:

"na ca sarvajñatvaprasaṅgaḥ cakṣurādivaiyarthyaṃ
vā, yathādr̥ṣṭasahakāryānuvidhānena manasaḥ pra-
vṛtyabhyupagamāt /" 356)

Und die Folge der Allwissendheit oder der Nutz-
losigkeit des Auges etc. ergeben sich nicht,
weil angenommen wird, daß das psychische Organ in
Übereinstimmung mit der jeweils beobachteten Mit-
ursache funktioniert."

Das würde also bedeuten, daß das psychische Organ nach
dieser Lehre das maßgebliche Instrument beim Zustande-
kommen einer Wahrnehmungserkenntnis ist, daß es jedoch
von der Funktion der Sinnesorgane als untergeordneter
Mitursache abhängig ist in seiner Tätigkeit und Wirksam-
keit.

Die zweite von Bhāsarvajña referierte Lehre hat
folgenden Inhalt:

"darśanaviśiṣṭārthasṃpṛāptisāhitena sparśanendriyena
sa eva dr̥ṣṭo mayā spr̥śyata iti jñānam utpadyate,
sāmagrībhedād ekasminn evārthe pratya-yavailakṣa-
nyopapāṭṭer iti /" 357)

"Die Erkenntnis: 'Eben dieser von mir Gesehene
wird berührt', entsteht mittels des Tastorganes,
das unterstützt ist durch die Erinnerung des

durchs Sehen bestimmten Gegenstandes, weil auf Grund eines Unterschiedes des Kausalkomplexes eben hinsichtlich eines einzigen Objektes eine Verschiedenheit der Erkenntnisse möglich ist."

In dieser Theorie ist damit der zeitlich zuletztgelegene Akt des Sinnesorganes das maßgebliche Instrument beim Zustandekommen der hier untersuchten Wahrnehmungserkenntnis; die untergeordnete Mitursache ist dabei das Wiedererkennen des in einer vorausgegangenen Wahrnehmungserkenntnis bereits einmal erkannten Gegenstandes, Daß der Gegenstand in beiden Erkenntnissen der gleiche ist, obwohl die eine Erkenntnis Gesichts-Charakter hat, die andere Tast-Charakter, wird dadurch erklärlich, daß in beiden Fällen nur ein anderer Instrumentteil den Kausal-komplex verändert. Daß sich aber beide, sowohl die Gesichts- als auch die Tasterkenntnis, auf den gleichen Gegenstand beziehen, wird durch das die zuletzt auftretende Erkenntnis unterstützende Wiedererkennen aufgewiesen.

Da dieser Teil der Lehre für den Nachweis der Substanz durch Wahrnehmung das Wesentliche ist, wird es hier wichtig, das Wiedererkennen als richtig, irrtumsfrei darzustellen. In dieser Unternehmung dürften Bhāsarvajñas ergänzende Bemerkungen zu der zweiten von ihm angeführten Lehre vorliegen. 358)

Er beginnt mit der Feststellung:

"na cedam pratyabhijñānam bhrāntam abādhyamānavāt /" 359)

"Und dieses Wiedererkennen ist nicht irrtümlich, weil es nicht aufgehoben wird."

Und er begründet diese Beobachtung rational:

"bhrāntam api pratyabhijñānam sādṛśyād utpadyate utpadyate yathā pradīpādiṣu, na ca rūpasparśayoḥ sādṛśyam manāg api vidyate /" 360)

"Auch ein irrtümliches Wiedererkennen entsteht auf Grund einer Ähnlichkeit - wie im Falle einer Lampe etc.(?) -, doch zwischen Farbe und Fühlqualität besteht auch nicht die geringste Ähnlichkeit."

Ein Wiedererkennen ist ja im Nyāya in der Irrtumslehre

der Anlaß für eine falsche, irrtümliche Erkenntnis, denn nur ein Wiedererkennen kann bewirken, daß man etwas "als etwas erkennt, das es nicht ist".³⁶¹⁾ Daß dies geschehen kann, muß aber zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was man irrtümlich erkennt, eine Ähnlichkeit bestehen; sollte man also, was der Buddhist behaupten müßte, in der diskutierten Erkenntnis eine Fehlqualität irrtümlich als Farbe einer früheren Erkenntnis wiedererkennen, dann wäre die Voraussetzung dafür eine Ähnlichkeit zwischen Farbe und Fehlqualität. Das Bestehen dieser Ähnlichkeit wird hier von Bhāsarvajña negiert.

Aber auch eine empirische Untersuchung der Erkenntnisinhalte schließt den zuvor genannten möglichen Einwand der Buddhisten, daß es sich um ein irrtümliches Wiedererkennen handeln könnte, aus. Bhāsarvajña formuliert das so:

"na ca bhrāntyāpi pratyabhijñārūpasparśaviṣayatvena samvedyate / na hy evaṃ kaścit pratyabhijānāti - yad evāhaṃ śauklyam adrākṣaṃ tad etarhi sprśāmi, yac cauṣṇyam asprākṣaṃ tad evedānīm paśyāmīti /" ³⁶²⁾

"Und es wird auch nicht irrtümlich erkannt, daß das Wiedererkennen Farbe und Fehlqualität zum Objekt hat; denn niemand erinnert so: 'Eben diejenige weiße Farbe, die ich gesehen habe, die berühre ich dann, und eben diese Hitze, die ich gefühlt habe, sehe ich jetzt.'"

2. Die Einheit des avayavī.

Es entspricht m.E. schon der Haltung des primitiven Realismus der alten Naturphilosophie, die Dinge als reale Einheiten zu interpretieren, wenn man sie als inhaltlich Individuelle verstand.

Die Erkenntnis, die man zunächst als Katalysator betrachtete, durch den sich ein Ding an sich einem Ich an sich mitteilte, und die man nur als Mittel zur Deutung der Außenwelt in die Betrachtung einbezog, teilt eben mitunter ein inhaltlich Individuelles mit; dies bedeutet für den

Realisten des frühen Nyāya und Vaiśeṣika, daß dem Erkenntnissubjekt ein wirklich einheitliches Ding gegenüber steht. Daher gilt auch vom Anfang der Entwicklung der Lehre vom avayavī an, daß der avayavī als reale Einheit gedacht wurde. Schon im Nyāyasūtram wird mit der Lehre von der Einheit (ekatvam) des avayavī argumentiert.³⁶³⁾

Mit dem Aufkommen der Spekulation über Erkenntnis setzt sich die Ansicht, daß eine Erkenntnis immer eine Einheit sei, allgemein durch. Und damit wird die Lehre von der Einheit des avayavī, deren bisherige Funktion in der Erklärung der Dinge gelegen hatte, auch für die Erklärung der Einheit der Erkenntnis wichtig: Nur die Realität im Objektbereich kann eine Entsprechung in der Erkenntnis bewirken, nur die reale Einheit des Objektes kann zu der einen Erkenntnis führen.

Mit der Lehre von der Einheit des avayavī wurde gegen die hīnayānistischen Vorstellungen, daß die Dinge nur lose Konglomerate verselbständigter Einzelercheinungen seien, argumentiert und auch gegen alle Angriffe, die unternommen worden waren, um den realistischen Substanzbegriff ad absurdum zu führen, also gegen Angriffe des Madhyamaka, des Yogācāra, deren Argumente praktisch von allen idealistischen Schulen, die sich gegen Nyāya und Vaiśeṣika richteten, verwendet wurden.

Auf Einwände wie die, daß ein Gegenstand nicht vollständig wahrgenommen werden kann, weil immer gewisse Teile an ihm verdeckt sind,³⁶⁴⁾ oder daß das Ganze nicht vollständig in nur einigen seiner Teile vorkommen kann,³⁶⁵⁾ oder daß man in den wenigen Teilen, die man wahrnimmt, nicht das Ganze in seinem vollen Umfang erkennen kann,³⁶⁶⁾ findet sich im Nyāyabhāṣyam folgende Erwiderung:

"kṛtsnam iti vai khalv aśeṣatāyāṃ satyāṃ bhavati,
akṛtsnam iti śeṣe sati / tac ca itad avayaveṣu ba-
huṣv asti, avyavadhāne grahaṇād vyavadhāne cāgra-
haṇād iti /"³⁶⁷⁾

Das Wort "vollständig" läßt sich nur anwenden, wenn die Vollzähligkeit einer bestimmten Anzahl von Einzeldingen bezeichnet werden soll, "unvollständig" nur dann, wenn aus dieser Anzahl ein Rest ausgeschieden ist; handelt es

sich um solche Einzeldinge, dann ist es möglich, daß einige davon einige andere verdecken, und das wird wahrgenommen. Das Wesen des Ganzen aber ist verschieden von dem einer Anzahl von Einzeldingen; was seine Erkenntnis anbelangt, verhält es sich so, daß es mit jenen seiner Teile, die mit dem Sinnesorgan in Kontakt getreten sind, gemeinsam wahrgenommen wird:

"yeṣām indriyasannikarṣād grahaṇam avayavānām taiḥ saha grhyate, yeṣām avayavānām vyavadhānād agrahaṇam taiḥ saha na grhyate /" ³⁶⁸⁾

Wäre dagegen ein Gegenstand nicht ein Ganzes in diesem Sinn, sondern ein Ding, das in der Vollzähligkeit einer bestimmten Menge von angehäuften ³⁶⁹⁾ Einzeldingen besteht, dann könnte er grundsätzlich nicht wahrgenommen werden, denn dann treffen tatsächlich die vorgebrachten Einwände, daß einige Teile einige andere verdecken, zu, und das Wesentliche, das einen so konzipierten Gegenstand zu einem bestimmten Konkretum machen würde, also entweder die Vollzähligkeit der in ihm subsummierten Einzeldinge oder deren Zusammenhängen, könnte nicht mehr erkannt werden:

"samudāyyaśeṣatā vā / samudāyo vṛkṣaḥ syāt tat-prāptir vā, ubhayathā grahaṇābhāvaḥ / mūlaskandhaśākhāpalāśādīnām aśeṣatā vā samudāyo vṛkṣa iti syāt prāptir vā samudāyinām iti / ubhayathā samudāyabhūtasya vṛkṣasya grahaṇam nopapadyata iti / avayavais tāvad avayavāntarasya vyavadhānād aśeṣagrahaṇam nopapadyate / prāptigrahaṇam api nopapadyate prāptimatām agrahaṇāt /" ³⁷⁰⁾

Aus diesen Argumentationen wird eher ~~der~~ zuerstgenannte Zweck der Lehre von der Einheit des avayavī deutlich, nämlich zu erklären, wieso ein Ding ein inhaltlich individuell Bestimmtes ist und als solches erkannt wird. Wäre dieses Ding keine reale Einheit sondern etwa die Summe seiner Teile, dann wäre es nicht möglich diese Teile in summa zu erkennen, da immer einige von ihnen verdeckt wären. Die Forderung nach der Einheit der Erkenntnis spielt in diesem Argumentieren noch keine Rolle, denn was Pakṣilasvāmin hier unter der Voraussetzung, daß das Ding nur die Summe seiner Teile wäre, als unmöglich aufweist, ist

keine einheitliche Erkenntnis, sondern die Vollständigkeit einer Reihe von Einzelerkenntnissen (der Erkenntnisse der einzelnen Teile).

Auch Pakṣilasvāmins Beschreibung des Erkennens des avayavī, die lautet, daß der avayavī gemeinsam mit jenen seiner Teile, die mit dem Sinnesorgan in Kontakt getreten sind, wahrgenommen wird, sagt nichts darüber aus, ob hier die Einheit der Erkenntnis oder die Beschaffenheit der Erkenntnis überhaupt reflektiert wurden.

An jenen Stellen des Daśapadārthaśāstram, in denen die Einheit - oder hier besser die "Einzahl", wie das als Untereigenschaft der Eigenschaft Zahl (saṃkhyā) eingeordnete ekatvam im Vaiśeṣika eher zu nennen ist - behandelt wird, fällt auf, daß ekatvam immer im Zusammenhang mit "ekaprthaktvam" (Gesondertheit als Einziges, nach H. U. "single individuality") genannt wird:

"Number one (=unity) and single individuality are either products or non-products, according as they abide in produced substances or non-produced substances" ³⁷¹⁾

"Number one (=unity) and single individuality, when inherent in binary~~al~~ atomic compounds, etc., have things of the same class as their causes." ³⁷²⁾

Der Zusammenhang von ekatvam und ekaprthaktvam wird von Praśastapāda erklärt:

"saṃkhyayā tu viśiṣyate" ³⁷³⁾

"Durch Zahl aber wird die Gesondertheit bestimmt." D.h. Gesondertheit als Einziges impliziert die Einzahl bzw. Einheit; die Individuiertheit des Dinges, die durch Gesondertheit als Einziges erklärt wird, ist nur dann möglich, wenn dieses Ding Eines ist; und nur wenn dieses Ding Eines ist, kann es dadurch bestimmt werden, daß es in einem Gegensatz zu allem anderen steht, was ja in der Gesondertheit als Einziges zum Ausdruck kommt, durch sie erklärt wird.

So, wie die Einheit die Voraussetzung für die Individualität des Gesondertseins (man dürfte beim Ansetzen der Eigenschaft prthaktvam ein räumliches Problem im Auge gehabt haben ³⁷⁴⁾) ist, die durch die Geson-

dertheit als Einziges erklärt wird, ebenso ist sie auch Voraussetzung für inhaltliche Individualität.

In Vācaspatīs Subkommentar zu einer Stelle des Nyāyabhāṣyam, die mit der Frage:

"kim ekabuddhir abhinnārthaviṣayeti āhosvit
bhinnārthaviṣayeti",³⁷⁵⁾

eingeleitet wird, findet sich Folgendes, das m.E. die Einheit des in Frage stehenden Dinges als inhaltliche Individualität ausweist, insofern hier mit "abhinnārthaḥ" eben ein inhaltlich einheitliches Ding gemeint ist:

"paṭo 'yam ity ekaviṣayā buddhir ekabuddhiḥ,
tantava iti nānāviṣayā buddhir anekabuddhiḥ /
... asamuccitaviṣayatvād ekabuddheḥ samuccita-
viṣayatvād anekabuddher iti //"376)

"Die Erkenntnis 'dies ist ein Tuch', die ein Einziges zum Objekt hat, ist Erkenntnis von Einem; die Erkenntnis 'Fäden', die Verschiedenes zum Objekt hat, ist Erkenntnis von Mehrerem, ... weil das Objekt einer Erkenntnis von Einem etwas nicht zusammenghäuftes ist und weil das Objekt einer Erkenntnis von Mehrerem etwas zusammenge-
häuftes ist."

Hier wird das "ungeteilte" Objekt" (abhinnārthaḥ) aus der Bhāṣya-Stelle als "einheitliches (einziges) Objekt" (ekaviṣayaḥ) identifiziert, und außerdem die Einheit oder Ungeteiltheit im Beispiel als inhaltliche verstanden: Die inhaltliche Bestimmtheit des in Frage stehenden Dinges als "Tuch" (paṭaḥ) ist die Voraussetzung daß dieses Ding als Einziges erkannt wird, das Ding muß daher ein Einziges sein.

Erst in der Konfrontation mit buddhistischen Schulen, die die Einheit der Erkenntnis zum Ausgangspunkt für ihre Spekulationen über die Außenwelt machen, also dem System des Yogācāra und dem System der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus, wird auch für Nyāya und Vaiśeṣika die Beziehung zwischen der Einheit der Erkenntnis und der Einheit des Objektes interessant.

So setzt z.B. Vācaspati an den Beginn eines Abschnittes, in dem die Frage der Einheit des avayavī behandelt

wird, und in dessen Pūrvapakṣa auch die Argumente Dharmakīrtis gegen den avayavī - gegen die Einheit des avayavī - aufscheinen,³⁷⁷⁾ folgenden Satz, der gleichsam die Beschaffenheit der Erkenntnis zum Maß aller Dinge macht:

"yat sat tat sarvam anavayavam, yathā vijñānam,
sa cedam nīlādyanubhavāvasitam iti" ³⁷⁸⁾

"Alles Seiende ist teillos, wie die Erkenntnis;
und diese, die durch die Perzeption 'Blaues usw.'
bestimmt ist, ist seiend."

Diese Aussage ist vermutlich einem Werk der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus entnommen - sie wird bei Vācaspati als svabhāvaheṭu charakterisiert, und die Unterscheidung der zwei Arten von Gründen, des svabhāvaheṭu und des kāryaheṭu, ist typisch für Dharmakīrti.³⁷⁹⁾

Erinnert man sich der Lehre Dharmakīrtis, im Zuge deren Entwicklung er auch die bereits besprochenen Argumente gegen den avayavī und gegen die Einheit des avayavī vorgebracht hat,³⁸⁰⁾ so wird auch klar, welche Absicht der von Vācaspati referierte Satz verfolgt:

Das Objekt, Blaues usw., das hier die Erkenntnis bestimmt, läßt sich in der Reflexion als nicht teillos erkennen, daher kann es nicht als äußere Realität akzeptiert werden; nur unter der Annahme der Nichtzweiheit von Objekt und Erkenntnis innerhalb der Erkenntnis sind beide Eines und - den Forderungen des Satzes entsprechend - seiend.

Es könnte hier der Eindruck entstehen, daß die Einheit des Objektes der Erkenntnis, die sowohl von Nyāya und Vaiśeṣika als auch von den Buddhisten diskutiert wird, für die beiden Gegner jeweils etwas anderes meint, da die Buddhisten das Objekt ja als Farbe, Geruch, Fühlqualität etc. verstehen, die Naiyāyikas und die Vaiśeṣikas jedoch als Substanz, die Träger von Eigenschaften etc. ist. Tatsächlich meinen aber beide mit dem, was sie als Objekt bezeichnen - so verschieden es auch konzipiert ist - das Ding, das in der Wahrnehmung erkannt wird.

So scheint es auch m.E. unwesentlich zu sein, ob im folgenden Text aus dem Nyāyabhūṣaṇam die Wörter "avayavino rūpaṃ" als "Farbe des avayavī" verstanden werden, oder als "Wesen des avayavī": In der Diskussion mit dem Buddhisten redet Bhāsarvajña von der Farbe - für ihn eine

Eigenschaft des avayavī - der Gegenstand jedoch, den er hier als Einen bestimmen will, ist das Objekt der Erkenntnis - egal ob die Farbe oder der avayavī, dem sie inhäriert:

"na ... dharmadharminor ekatvam abhyupagacchatai-
kasyānekākāravirodhaḥ parihartuṃ śakyate / sarva-
jagatsvabhāvābhyupagame 'py ekasya virodhībhāva-
prasaṅgāt ³⁸¹⁾ / tasmād, anekadharmādhikaraṇam ekam
evāvayavino rūpam ity abhyupagame na kaścid viro-
dho 'sti /" ³⁸²⁾

"Einer, der annimmt, daß Beschaffenheit und Be-
schaffenheitsträger eines sind, kann den Wider-
spruch, daß eines mehrere Gestalten hat, nicht
umgehen, weil folgt, daß, selbst wenn man [für
diese einzige Erkenntnis] das Wesen der ganzen
Welt annimmt, diese einzige widersprüchlich wird.
Deshalb gibt es keinen Widerspruch, wenn man an-
nimmt, daß die Farbe des avayavī nur eine ist, als
Träger mehrerer Beschaffenheiten."

Diese Sätze stehen am Ende einer langen Diskussion, die
so beginnt:

"ye tv avayavinaṃ nābhyupagacchanti, tair api
citrādipratibhāsasya viṣayo vaktavyaḥ" ³⁸³⁾

"Diejenigen aber, die den avayavī nicht annehmen,
die müssen auch erklären, was der Gegenstand des
Aufscheinens von 'bunt' usw. [in der Erkenntnis]
ist."

Und im Laufe dieser Diskussion werden tatsächlich eine
Reihe von Erklärungsversuchen, das Objekt der Erkenntnis
"bunt" betreffend, referiert und widerlegt. Unter den Ver-
tretern dieser Versuche finden sich auch Vertreter der
Schule Dharmakīrtis - der Vertreter der Lehre von der
Nichtzweiheit von Objekt und Erkenntnis (advaitavādin), ³⁸⁴⁾
und der Vertreter der Lehre vom Selbstbewußtsein (sva-
saṃvedanavādin). ³⁸⁵⁾

Gegen den sva-
saṃvedanavādin richten sich auch die eingangs
zitierten Schlußsätze der gesamten Diskussion; gegen jenen
Mann also, der - ausgehend von dem Faktum, daß Erkenntnis
eine Einheit sei - zu dem Lehre gelangt ist, daß Objekt

und Erkenntnis im Selbstbewußtsein eines seien.

Daher sind diese Sätze in dem Sinn zu verstehen, daß Bhāsarvajña, nachdem er die Position des svasamvedana-vādins als unhaltbar nachgewiesen hat, den Gegner darauf hinweist, daß die Einheit der Erkenntnis auch durch die Annahme eines Objektes gewährleistet ist, das Eines ist, wenn es auch mehrere verschiedene Beschaffenheiten "trägt".

Zum Abschluß dieses Exkurses über die Einheit des avayavī soll noch einiges über die Versuche des Nyāya und des Vaiśeṣika, die Denknöwendigkeit einer Einheit überhaupt, und auch die Einheit des avayavī zu beweisen, gesagt werden:

Nach der Lehre des Sarvāstivāda, die behauptet, es gäbe nur die Atome von Farbe, Geruch, Geschmack, Fühlqualität, Ton, Härte, Feuchtigkeit, Hitze und Bewegung, die die Welt aufbauen, bringen diese Gegebenheiten, die als Atome betrachtet werden, keine Einheit hervor - die Dinge sind eine Ansammlung von Atomen. Aber auch die Atome selbst konnten nicht als wirklich vorhandene Einheit betrachtet werden, da man es für unmöglich hielt, daß sie einzeln auftreten - im mindesten treten sie in Molekülen zu acht auf (acht der oben aufgezählten Gegebenheiten; der Ton muß nicht unbedingt dabei sein).³⁸⁶⁾

Nach dieser Lehre also gibt es keine wirklich vorhandene Einheit. Und diese Lehre dürfte es auch sein, mit der der pūrvapakṣa im Nyāyabhāṣyam zu Sūtram IV,1,36 zu identifizieren ist, der lautet:

"nāsty eko bhāvo yasmāt samudāyaḥ" ³⁸⁷⁾

"Es gibt kein Seiendes, das Eines ist, weil
[alles Seiende] eine Anhäufung ist."

Auf diesen Pūrvapakṣa folgen in der vom Nyāyasūtram ausgehenden Kommentatorentertradition die Nachweise der Denknöwendigkeit einer realen Einheit.

Pakṣilasvāmin sagt hier:

"ekasya cānupapatteḥ samūho nopapadyate - ekasamuccayo hi samūha iti vyāpatatvād anupapannaṃ - nāsty eko bhāva - iti / yasya pratiṣedhaḥ prati-jñāyate - samūhe bhāvaśabdaprayogāt - iti hetuṃ

bruvatā sa evābhyānujñāyate, ekasamuccayo hi samū-
ha iti / samūhe bhāvaśabdaprayogād iti ca samūham
āśritya pratyekaṃ samūhapratīṣedho - nāsty eko
bhāva - iti / so 'yaṃ ubhayato vyāghātād yatkiñca-
navāda iti //" 388)

Was hier für den Nachweis einer realen Einheit wichtig ist, ist die Deutung des Begriffes Anhäufung: Für Pakṣilasvāmin setzt der Begriff der Anhäufung den Begriff der Einheit voraus, denn was sollte denn in dieser Anhäufung angehäuft werden, wenn nicht mehrere Einheiten? Wenn es keine Einheit gibt, dann gäbe es auch keine Anhäufung.

Im Kommentar zu dieser Stelle bringt Uddyotakara³⁸⁹⁾ folgende Untersuchung der begrifflichen Implikationen des Wortes "aneka-":

"anekaṃ ity ayaṃ nañāḥ prayogaḥ, sa cāyaṃ prasajyapratīṣedhaparyudāsa-
viśayatvena pratīṣedhāt prakalpyate / yadi tāvat prasajyapratīṣedha eko
na bhavatīti yad ekaṃ pratīṣidhyate tad anyatra
bhavati evaṃ ca vyāghātaḥ / atha paryudāsa-
pakṣaḥ? ekasmād anyad anekaṃ iti evaṃ apy ekaṃ
abhyupagataṃ bhavati, na hy asty ekasmin tasmād
anyad anekaṃ siddhyatīti //" 390)

Zunächst wird festgestellt, daß das Wort "aneka-" eine Anwendung der Negationspartikel darstellt. Eine Negation kann aber in doppelter Weise verstanden werden: Entweder handelt es sich um eine Negation einer anwendbaren Aussage (prasajyapratīṣedhaḥ), oder um eine ausschließende Negation (paryudāsaḥ).³⁹¹⁾ Handelt es sich also um eine Negation einer anwendbaren Aussage, dann bedeutet dies, daß das Negierte existieren muß, denn in diesem Fall der Negation muß dasjenige, das an einer Stelle negiert wird, an einer anderen Stelle zutreffen. Handelt es sich dagegen um eine ausschließende Negation, würde dies im konkreten Fall auch nur bedeuten, daß das Nicht-eine (anekaṃ) dasjenige ist, das vom Einen (ekaṃ) verschieden ist. Auch so muß das Eine existieren, denn wenn dies nicht der Fall wäre, dann könnte nicht ausgesagt werden, daß das Nicht-eine etwas davon verschiedenes ist.

Pakṣilasvāmins Nachweis für die Einheit des avayavī knüpft ebenfalls an Argumente der Hīnayāna-Schulen an, die behaupten wollen, daß nur eine lose Ansammlung von Atomen in der Wahrnehmung zur Erkenntnis eines einheitlichen Dinges führt, das Ding als Einheit jedoch nicht/real sei.³⁹²⁾

Pakṣilasvāmin geht in dieser Argumentation so vor, daß er für die Erkenntnis eines einheitlichen Dinges zwei Möglichkeiten annimmt: Entweder ist diese Erkenntnis irrtümlich, oder sie ist richtig. Selbst wenn sie irrtümlich ist, muß irgendwo ein Ding bestehen, das einmal eine richtige Erkenntnis seiner Einheit hervorgerufen hat, denn nur unter dieser Voraussetzung kann in einer nachmaligen irrtümlichen Erkenntnis diese früher richtig erkannte Einheit auf etwas übertragen werden, dem sie nicht wirklich zukommt; nur so kommt es zu dem Fall, daß etwas als etwas erkannt wird, das es nicht ist, wie der Nyāya die irrtümliche Erkenntnis definiert (atasmimś tad iti pratyayaḥ).³⁹³⁾

Was ist also dieses Ding, an dem die Einheit richtigerweise erkannt wird, und von dem sie möglicherweise auf eine Ansammlung von Atomen übertragen wird, wie der Gegner meint? Pakṣilasvāmin untersucht eine Reihe von Gegenständen - Gegenständen anderer Sinnesorgane als des Auges - , die vielleicht dieses Ding sein könnten, und zeigt, daß sie es nicht sind, daß sie nicht geeignet sind, zurecht eine Erkenntnis von ihrer Einheit hervorzurufen, die übertragen werden könnte.³⁹⁴⁾

So kommt er zu folgendem Ergebnis zur Einheit:

"ekatvabuddhis tasmimś tad iti pratyaya iti viśeṣahetur mahad iti pratyayena sāmānādhikarānyāt /" ³⁹⁵⁾

Die Erkenntnis der Einheit ist also eine Erkenntnis, die sich auf eine Realität bezieht, und die zurecht gemeinsam mit der Erkenntnis von Größe auftritt. Insofern Größe als Substrat eine Wirkungssubstanz impliziert, wird die Intention dieses ganzen Argumentierens hier deutlich: Die Erkenntnis der Einheit eines Dinges kann nur von einem Objekt zurecht hervorgerufen werden, nämlich dem einen, großen avayavī.

Die Behandlung dieses Nachweises für die Einheit des avayavī hat in den Werken der Kommentatortradition, die vom Nyāyasūtram ausgeht, keine wesentliche Änderung erfahren.

3. Die Wahrnehmung eines teilweise verdeckten avayavī.

Der Vorwurf, daß nicht alle Teile, die ein konkretes Ding aufbauen, wahrgenommen werden können, findet sich schon im Nyāyasūtram.³⁹⁵⁾ Er richtet sich dort gegen die vom Nyāya vertretene Auffassung von der Wahrnehmung. Der Nyāya tritt diesem Vorwurf mit der Lehre vom avayavī entgegen, in der er die Teile und das ihnen inhärierende Ganze voneinander unterscheidet.³⁹⁶⁾

In Pakṣilasvāmīns Nyāyabhāṣyam findet sich folgender Satz, der die Funktion, die diese Unterscheidung für die Wahrnehmung hat, deutlich macht:

"yeṣāṃ indriyasannikarṣād grahaṇam avayavānāṃ taiḥ saha grhyate, yeṣāṃ avayavānāṃ vyavadhānād agraṇam taiḥ saha na grhyate" ³⁹⁷⁾

Jedes räumlich ausgedehnte Ding hat eine dem Beschauer zu- und eine dem Beschauer abgewandte Seite; wird die räumliche Ausdehnung der sichtbaren Substanzen darauf zurückgeführt, daß sie aus Teilen aufgebaut sind, so ist es klar, daß die Teile des Dinges, die auf der dem Beschauer abgewandten Seite liegen, nicht wahrgenommen werden können. Wenn man aber, wie der Naiyāyika, der Ansicht ist, daß das Ding in der Wahrnehmung vollinhaltlich erkannt wird (es handelt sich in diesem Zusammenhang immer nur um Wahrnehmung, nicht um Erkenntnis schlechthin), dann kann der Umstand, daß seine Rückseite nicht erkannt wird, nur unter der Annahme, daß zwei verschiedene Arten von Realitäten vorliegen, erklärt werden: Die eine Realität ist der einheitliche avayavī, der als solcher in der Wahrnehmung erkannt wird, weil er mit dem Sinnesorgan in Kontakt steht; die andere Realität sind die Teile, seine Materialursachen, die, sofern sie verdeckt sind, nicht erkannt werden, sofern sie aber ebenfalls mit dem Sinnesorgan in Kontakt stehen, ebenfalls

vollständig als jene Einheit, die sie ihrerseits jeder für sich sind, erkannt werden.

Mit dieser Lehre sind für den Naiyāyika auch alle Einwände, die sich gegen die Einheit des avayavī richten, indem sie behaupten, er werde teils wahrgenommen, teils nicht, und habe deshalb widersprüchliche Bestimmungen,³⁹⁸⁾ oder er habe diese widersprüchlichen Bestimmungen, weil er teils verdeckt sei, teils nicht,³⁹⁹⁾ im Grunde bereits beantwortet: Für ihn treffen die widersprüchlichen Bestimmungen auf die Materialursachen des avayavī, die ja wirklich voneinander verschieden sind, zu, auf den avayavī selbst jedoch, der eine andere Substanz ist als die Materialursachen, die Teile, treffen sie nicht zu.

Wie sich diese Lehre konkret gegen einen solchen Angriff anwenden läßt, zeigt sich erst in Bhāsarvajña's Behandlung des Argumentes Dharmakīrtis, das lautet, ein Einziges könne nicht zugleich verdeckt und nichtverdeckt sein. Bhāsarvajña begegnet diesem Argument, indem er zunächst versucht, die kausalen Bedingungen der Wahrnehmungen einerseits des avayavī und andererseits der Teile voneinander zu unterscheiden, und als nur der einen Wahrnehmung notwendig zugeordnet darzustellen. Dann geht er näher auf die Ursachenbedingungen der von der Teile-Wahrnehmung bereits abgesetzten avayavī-Wahrnehmung ein; der Text lautet:

"na vāvayavyupalambhe 'vayavopalambho 'vayavākṣa-sannikarṣo vā kāraṇaṃ yenārdhatribhāgādyavayavāvaraṇe 'vayavino 'py agrahaṇam, kiṃ tarhi ? tatsannikarṣo 'śeṣasahakārisahitaḥ, sa ca tadupalambhānumeyas tadanupalambhena tu sahakāryasamagrataivānumīyate /" ⁴⁰⁰⁾

"Weder kommt es bei der Wahrnehmung des avayavī zu einer Wahrnehmung eines Teiles, noch ist die Verbindung zwischen dem Auge und dem Teil eine Ursache, durch die - auch wenn die Hälfte, ein Drittel etc. der Teile verdeckt ist - es zu einer Nichtwahrnehmung auch des avayavī käme. Was dann ?

Bei der Wahrnehmung des avayavī ist die Verbindung des Auges mit dem avayavī mit allen Mitursachen versehen, und sie ist als solche aus der Wahrnehmung des avayavī zu erschließen. Aus dessen Nichtwahrnehmung dagegen wird erschlossen, daß die Mitursachen unvollständig sind."

Was diese Mitursachen sind, deren Unvollständigkeit die Nichtwahrnehmung des avayavī nach sich zieht, wird nicht weiter erörtert, das Wesentliche hier ist jedoch, daß es eben deren Unvollständigkeit ist, die zu einer Nichtwahrnehmung führt, nicht aber das Verdecktsein oder sonst eine Bestimmung des Teiles, bzw. einiger Teile.

Die Konsequenz, die sich daraus ergibt, läßt sich für den zur Diskussion stehenden Fall nur radikal formulieren. Bhāsarvajña tut dies im Anschluß an einen Einwand, in dem er das Problem noch einmal aus der Sicht des Gegners formuliert:

"ardhāvarāṇe 'py avikalo 'vayavī kin na drśyate
iti cet, na; abhinnātmanas tasyāvikalasyaiva
drśtatvāt" 401)

"Zu fragen: Wieso sieht man den avayavī nicht als vollständigen, auch wenn die Hälfte seiner Teile verdeckt ist?', ist nicht sinnvoll, denn man sieht ihn, dessen Wesen ungeteilt ist, nur als vollständigen."

D.h. wenn der Kontakt zwischen dem Sinnesorgan und einem bestimmten Konkretum gegeben ist, ergibt sich unter allen Umständen nur eine Alternative: Entweder man erkennt in dieser Wahrnehmungserkenntnis, daß es sich um dieses bestimmte Konkretum handelt, oder man erkennt es nicht. Wenn nun die Umstände so sind, daß man es erkennt, dann kann man es nur seinem ganzen ungeteilten Wesen nach erkennen, denn sonst wäre das, was man hier erkennt, eben nicht dieses so und so bestimmte Konkretum, sondern etwas anderes. Wenn dagegen der zweite Fall eintritt, etwa in der Form, daß das in Frage stehende Konkretum soweit verdeckt ist, daß man es trotz eines Kontaktes mit dem Auge nicht erkennen kann, dann ist das lediglich darin begründet, daß die für eine Wahrnehmungserkenntnis notwendigen Bedingungen, also Hellig-

keit, räumliche und zeitliche Nähe, Verdienst etc.,⁴⁰²⁾ in nur unzureichendem Maß gegeben sind. Was man in diesem Fall erkennt, ist nicht das Konkretum, sondern ein Teil des Konkretums, der ebenfalls mit dem Sinnesorgan in Kontakt steht, und zwar ist dieser Kontakt zwischen dem Teil und dem Auge ein anderer als der, der zwischen dem Konkretum und dem Auge besteht.⁴⁰³⁾

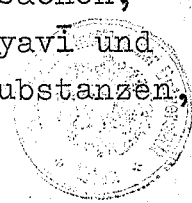
Und so, nur unter dem Gesichtspunkt der Wahrnehmungserkenntnis des Teiles, erweist sich das Vorhandensein des Zweifels, was hier verdeckt sei und was nicht, wieviele Teile aus einer bestimmten Anzahl verdeckt seien, wieviele nicht, als unwidersprüchlich; es hängt eben davon ab, ob die - ohnehin voneinander verschiedenen - Teile mit einer Besonderheit - also daß sie etwa verdeckt wären - oder mit keiner Besonderheit versehen sind:

"tasmims tathāvayave dr̥ṣṭe 'vayavādiviśeṣāviśeṣāpekṣayā sandeho 'py aviruddhaḥ" ⁴⁰⁴⁾

Somit ist der Vorwurf, daß ein einheitliches Erkenntnisobjekt zur Erkenntnis sowohl seines Verdecktseins als auch seines Nichtverdecktseins führt, abgewendet. Die beiden widersprüchlichen Erkenntnisse sind auf verschiedene Erkenntnisobjekte zurückgeführt und damit auch auf verschiedene Kausalkomplexe; das schließt aus, daß sie bezüglich ein und desselben Objektes einander notwendig zugeordnet wären und daher dieses Objekt ad absurdum führten:

"tad avayavādyupalambhānām cāvayavyupalambhasya ca pratiniyatakāraṇatvān na sahabhāvaniyamah, tasmād avayavānupalambhe 'py avayavī gr̥hyata iti /" ⁴⁰⁵⁾

Die Lösung bleibt also: Wenn ein Kontakt zwischen einer Substanz und dem Sinnesorgan besteht, der von den erforderlichen Mitursachen unterstützt wird, dann kommt es zur Wahrnehmung dieser Substanz; dies gilt in gleichem Maße für jede einzelne Substanz; also sowohl für den avayavī allein, als auch für jeden seiner Teile, d.h. Materialursachen, allein. Für die Wahrnehmung besteht zwischen avayavī und Teilen keine Beziehung - sie sind verschiedene Substanzen,



die jede für sich wahrgenommen werden können oder nicht, je nach dem, ob die Bedingungen für eine Wahrnehmung gegeben sind oder nicht.

4. Das Problem der Farbe des avayavī.

Daß das Besitzen von Farbe als Eigenschaft eine Voraussetzung für die Wahrnehmbarkeit einer Substanz ist, ist ein Grundsatz des Vaiśeṣika, der schon im Vaiśeṣika-sūtram festgehalten ist.⁴⁰⁶⁾

Andererseits findet sich im Daśapadārthaśāstram zum ersten mal die Lehre, daß Farbe eine Eigenschaft sei, die ihr Substrat umfaßt.⁴⁰⁷⁾ Das bedeutet aber auch, daß sie ebenso wie dieses Substrat eine einzige sein muß.

War es auch möglich, die Farben von Wasser und Feuer einheitlich zu definieren, so war es doch nicht zu vermeiden, die evidente Tatsache, daß es Dinge, die bunt sind, gibt, im Bereich der Substanz Erde zu akzeptieren. So lautet Praśastapādas Definition der Farbe der Erde: "Die Farbe ist von mehreren Arten, weiß usw."⁴⁰⁸⁾

Als weiteres, Schwierigkeiten beinhaltendes Moment war auch das Kausalprinzip des samānajātīyārambhakatvam, des Erzeugens von Dingen, die der gleichen Gattung angehören, für die Eigenschaft Farbe angenommen worden.⁴⁰⁹⁾

Schon Vasubandhu hatte an den ihm hier erscheinenden Widersprüchlichkeiten versucht, die Lehre vom avayavī ad absurdum zu führen.⁴¹⁰⁾ Er hatte auf die Problematik aufmerksam gemacht, die darin besteht, daß aus verschiedenen Farben eine einzige neue Farbe entstehen soll.

In Dharmakīrtis Angriff wird dagegen die Lehre, daß eine Farbe bunt, also vielfältig, und dennoch eine sei, zum Hauptproblem gemacht.

Am Problem des Bunten, seiner Erkenntnis, dem Problem der farblichen Synthesis, wie es von T.Vetter bezeichnet wurde, hat Dharmakīrti, wie bereits beschrieben,⁴¹¹⁾ dargelegt, warum er sich genötigt sieht, die Äußerlichkeit des Erkenntnisobjektes aufzugeben und das Objekt innerhalb der

Erkenntnis anzusetzen.

Auf Seiten des Nyāya und des Vaiśeṣika befaßt sich Uddyotakara zuerst mit dem Problem der Farbe "bunt" des avayavī, wozu er vermutlich aus Vasubandhus Polemik den Anlaß bezogen hat. Uddyotakara sieht zwei Schwierigkeiten für sein System in diesem Problem: Erstens muß er zeigen, daß aus den vielen, mitunter verschiedenen Farben der Materialursachen im verursachten avayavī eine einzige Farbe entsteht - eine einzige deshalb, weil Farbe ihr Substrat umfaßt (vyāpyavṛtti-) und der avayavī, der ihr Substrat ist, ein einziger ist. Zweitens muß er zeigen, wie es dazu kommt, daß aus der Erkenntnis der Farbe des Teiles nicht die Erkenntnis der Farbe des ganzen avayavī folgt.

Zur ersten dieser beiden Fragen gibt Uddyotakara folgende Erklärung ab: Die im avayavī entstandene Farbe ist, falls die Ursachensubstanzen von jeweils verschiedenen Farben sind, bunt. Es steht für Uddyotakara außer Zweifel, daß die Farbe "bunt" eine einzige Farbe ist. Dies wird damit begründet, daß mit dem Wort "bunt" sowohl ein Einziges, als auch Mehrere Bezeichnet werden können: Man spricht von "bunter Farbe" einerseits, andererseits auch von "bunten Farben".

Beharrt der Gegner darauf, daß bei einem Einzigem "bunt" nicht beobachtet wird, dann entgegnet ihm Uddyotakara, daß er sich damit auch die Grundlage für die Behauptung, daß Mehrere als bunt zu bezeichnen sind, entzieht - denn was anderes als eine Anhäufung von "Einzelnen bunten" sollten "Mehrere Bunte" sein? Werden jene abgelehnt, dann gibt es auch diese nicht:

"citravādaṃ brūmaḥ paṭasya citram rūpaṃ iti"⁴¹²⁾

"citraśabdenaikam cābhidhīyate anekam ca, citram rūpaṃ, citrāṇi rūpāṇīti"⁴¹³⁾

"ekam citram ity anabhyupagacchatānekam citram iti heyam, ekacitrasamuccayo hy anekam citram iti"⁴¹⁴⁾

Natürlich ist es sinnlos, zu behaupten, die einzelnen verschiedenen Farben der Ursachensubstanzen, die jede für sich betrachtet nicht bunt sind, wären plötzlich eine

bunte. Genausogut könnte man sagen, weiß wäre plötzlich nicht weiß. Das, was im Falle etwa von Fäden, die ein Tuch zusammensetzen, vor sich geht, ist Folgendes: Die verschiedenen Farben der Fäden - jede für sich nicht bunt - kommen zusammen, und verursachen dann im Tuch die eine neue bunte Farbe:

"athānekam acitraṃ citraṃ ity ucyate ? evaṃ apy anivṛtto vyāghāṭaḥ - acitraṃ citraṃ iti, yathā-śuklaṃ śuklaṃ iti" ⁴¹⁵⁾

"acitrāṇi tanturūpāṇi saṃhatya paṭe citraṃ rūpaṃ utpādayantīti" ⁴¹⁶⁾

Dem zweiten Problem begegnet Uddyotakara mit der Feststellung, daß von der Farbe eines Teiles nicht die Farbe des Ganzen bestimmt sein kann, weil der Teil nicht das Ganze ist:

"yasya paṭasyaikaṃ pārśvam citraṃ sa tu paṭo na citraḥ pārśvasyāpaṭatvāt" ⁴¹⁷⁾

So folgt auch aus der Erkenntnis, daß die eine Seite des Stoffes bunt ist, nicht die Erkenntnis, daß auch die andere Seite bunt ist. Die Begründung, die Uddyotakara dafür gibt, ist etwas knapp und nicht eindeutig zu verstehen: Er sagt, dies sei so, weil eine einzige Farbe - hier eine einzige bunte Farbe - nichts aufbaut (ārabh-). D.h. entweder, daß die eine bunte Farbe der einen Seite des Stoffes nicht die Farbe des ganzen Stoffes verursachen kann, oder, daß sie nicht die Farbe der anderen Seite verursachen kann. Könnte eines dieser beiden zutreffen, dann würde dadurch gerechtfertigt, daß aus der Erkenntnis der Farbe der einen Seite die der Farbe der anderen folgt. In Wirklichkeit kann aber keines der beiden zutreffen, denn ein Einziges kann im Sinne eines Aufbaues (ārambhaḥ) nichts verursachen. Der ārambhaḥ ist immer von einem Ursachenkomplex abhängig, da ja anderenfalls jegliches einzelne Ding unablässig und wahllos etwas anderes verursachen würde:

"yathā puṭāntare citrapratyaya evaṃ citrapratyayaḥ puṭāntare 'pi prasaktaḥ ? na prasaktaḥ, ekasya citrarūpasyānārambhakatvāt" ⁴¹⁸⁾

Wahrscheinlicher ist, daß die Begründung meint, daß die

Farbe der einen Seite nicht die Farbe des ganzen Stoffes verursacht, denn Uddyotakara deutet in der Beschreibung des wahren Sachverhaltes auch an worum es ihm geht, nämlich um die Farbe des ganzen Stoffes: Die Farben sowohl der einen als auch der anderen Seite des Stoffes rufen im ganzen Stoff eine andere Farbe hervor, denn dies wird wahrgenommen:

"etāvac ca śakyaṃ vaktum - avayavarūpābhyāṃ
avayavini rūpāntaram ārabhyata iti, tathopalabdhēḥ" 419)

Aus dem Beispiel, das Uddyotakara abschließend zu dieser Argumentation bringt, wird klar, warum die Farbe lediglich eines Teiles nicht die Farbe des Ganzen bestimmen kann: Teile und Ganzes sind jeweils andere Substanzen und deshalb hat auch eine jede dieser beiden ihre eigenen Eigenschaften: Ein avayavī, der ohne Farbe ist, wäre nicht wahrnehmbar; dies ist z.B. bei einem Wind-avayavī der Fall. Die Behauptung, die hier belegt werden soll, ist die, daß ein avayavī - eine Substanz - nicht auf Grund der Farbe eines Teiles - einer anderen Substanz - wahrgenommen werden kann. Und belegt wird diese Behauptung damit, daß man darauf hinweist, daß es tatsächlich nicht möglich ist, daß ein Wind-avayavī durch die Farbe einer anderen Substanz - also etwa von Feuer, Erde etc. - wahrnehmbar wird:

"yady ayaṃ arūpo 'vayavī syāt nopalabhyeta, na
tāvad avayavrūpād avayavino grahaṇaṃ yuktam vāyor
apy upalabdhiprasaṅgāt" 420)

Es läßt sich daraus folgern, daß ein sichtbarer avayavī eine eigene Farbe, die nicht die der Teile bzw. eines seiner Teile ist, besitzt, und daß es diese Farbe ist, die ihn sichtbar, d.h. wahrnehmbar macht:

"tasmāt sva-rūpād avayavy upalabhyate" 421)

Vyomaśiva behandelt die Probleme, die mit der Farbe des avayavī zusammenhängen, in einer Untersuchung, die er mit einer modifizierten Fassung des Dharmakīrti-Verses PV III,200 einleitet. Der von Vyomaśiva zitierte Vers mit einer kurzen Kommentierung lautet:

"citram tad ekam iti ced idaṃ citrataraṃ tataḥ /
yady ekaṃ tat kathaṃ citram citrañ ced ekatā katham //
iti / ekaṃ citraṃ cety atīśayenāścaryam iti / na ca
parasparaviruddhānāṃ rūpāṇāṃ ekarūpārambhakatvaṃ
nyāyāyaṃ / samānarūpārambhakatvenopalambhāc chuklāc
chuklam iti /" ⁴²²⁾

"[Zu behaupten:] 'Dieses eine ist bunt', ist denn
doch überaus 'bunt'. Wenn dieses eines ist, wie ist
es bunt? - wenn es bunt ist, wie gibt es dann Ein-
heit?

Ein einziges Bunt - das ist ein unglaubliches
Wunder. Und daß einander widersprechende Farben
eine einzige Farbe erzeugen, ist nicht denkbar,
weil man beobachtet, daß aus dem Weißen Weißes
entsteht, dadurch, daß es von einem Gleichfarbi-
gen erzeugt wird."

Gegen diese Einwände dürften im Vaiśeṣika zwei Lösungen
des Problems der bunten Farbe des avayavī ernsthaft in
Betracht gezogen worden sein: Entweder hat je ein Wahr-
nehmungsobjekt nur je eine qualitativ einheitlich bestimmte
Farbe, oder die Farbe einer Wirkungssubstanz läßt sich nur
als Farbe an sich definieren. Bei Vyomaśiva werden beide
Lösungsversuche referiert; zuerst die zweite Möglichkeit:

"atha pṛthivyāṃ apāṃ ca śuklādiviśeṣaṃ rūpamātram
upalambhānyathānupapattya niścīyate anyathā hi nī-
rūpatvāc cakṣurgrāyatvaṃ na syāt - rūpavato dravya-
sya cakṣurgrāhyatvād iti /" ⁴²³⁾

"Also wird in Erde die auch dem Wasser zukommen-
de Farbe an sich, der die Unterscheidungen weiß
usw. zukommen, als sicher festgestellt, insofern
anderenfalls eine Wahrnehmung nicht möglich wäre.
Anderenfalls nämlich wäre auf Grund von Farblosig-
keit die Möglichkeit einer Augwahrnehmung nicht
gegeben, weil [nur] eine Substanz, die Farbe be-
sitzt, durch das Auge wahrnehmbar ist."

In diesem Lösungsversuch kann man den Ausgangspunkt einer
bei Bhāsarvajña ebenfalls referierten Lehre von der Farbe
eines avayavī erkennen. ⁴²⁴⁾ Der bei Vyomaśiva das Referat

abschließende Satz:

"ataś cakṣurviśayatvād rūpamātram kṣitāv iti" 425)

"Daher ist in Erde Farbe an sich, weil sie (die Erde) Objekt des Auges ist",

drückt die Quintessenz der bei Bhāsarvajña referierten Lehre bereits aus, die dort in folgendem Satz formuliert ist:

"tasmād viśeṣato 'nirdeśyam rūpamātram eva tata utpannam iti" 426)

"Lediglich Farbe an sich, die nach Besonderheiten nicht zu bezeichnen ist, ist daraus (=aus den Farben der Ursachen des avayavī) entstanden."

Bhāsarvajña lehnt die von ihm referierte Lehre ab. Vyomaśiva jedoch mißt der von ihm referierten Lehre nicht einmal die Bedeutung einer eigenen Theorie bei, noch viel weniger die einer Irrlehre. Zunächst sei jedenfalls festgehalten, daß die beiden Referate - das Vyomaśivas und das Bhāsarvajñaś - Ähnliches beinhalten.

Vyomaśiva deutet das von ihm Referierte in einer Art, die darauf schließen läßt, daß für ihn der Aspekt, die Implikation, daß es sich bei "rūpamātram" um eine Farbe handelt, die nach Besonderheiten nicht zu bezeichnen ist, nicht als negativ zu Bewertendes in den Vordergrund trat; er sagt dazu:

"tatrāpi na doṣo vipratipadyamānasyānumānopanyāsāt / tathā hi śuklādiviśeṣavyatiriktaṃ citraṃ rūpaṃ kṣitau vidyamānam api vaiyātyād yo na manyate taṃ praty anumānaṃ kṣiter upalambhāt rūpatvaṃ vijñāyata iti / cakṣuṣopalambhāc ca siddhe rūpavattve śuklādiśabdair vyapadeśāsambhavāc citraśabdenābhidhīyate iti siddham/" 427)

"Auch darin liegt kein Fehler, weil etwas Unsicheres durch eine Schlußfolgerung erstellt wird. Nämlich so: Wer bunte Farbe, die von der Besonderheit 'weiß' usw. verschieden ist, obwohl sie in Erde wahrgenommen wird, aus Boshaftigkeit nicht akzeptiert, dem gegenüber erkennt eine Schlußfolgerung/serkenntnis auf Grund der Wahrnehmung der Erde, daß Farbe vorliegt. Und wenn auf Grund der Wahr-

nehmung durch das Auge das Besitzen einer Farbe nachgewiesen ist, [dann] wird durch das Wort 'bunt' eine Bezeichnung vorgenommen, weil eine Benennung mit den Wörtern 'weiß' etc., nicht möglich ist. Das ist erwiesen."

Es hat also den Anschein, als hätte Vyomaśiva die eingangs von ihm referierte Theorie, die ich im Folgenden als "rūpamātra-Theorie" bezeichnen möchte, zu seiner eigenen Ansicht gemacht. Jedenfalls hat er nichts an ihr auszusetzen in der Gestalt, in der sie ihm vorgelegen hat.

Wenngleich also Vyomaśiva selbst nichts Unrechtes an diesem Versuch, die gegnerischen Einwände zu entkräften, fand, so referiert er doch einen anderen Philosophen, der seine Theorie an dem Widerspruch zwischen der Formulierung "rūpamātram" und der Definition Praśastapādas "rūpam anekaprakāraṃ śuklādi" ansetzt:

"evam anekaprakāraṃ kṣiteḥ rūpam iti viruddhyate - rūpamātrasya śuklādyantarbhāvābhāvāt /" 428)

"[Die Definition:] 'Die Farbe der Erde ist von mehreren Arten', wird so widersprochen, weil 'weiß' usw. nicht in Farbe an sich enthalten sind."

Er begründet seinen der rūpamātra-Theorie entgegengesetzten Standpunkt damit, daß er sehr wohl eine Farbe von mehreren Arten, angefangen von weiß, in Erde annimmt, 429) und lehrt Folgendes:

"athaikākāraṇaṃ bahūnāṃ rūpāṇāṃ rasānāṃ caika-trāsadbhāvaḥ tasman neṣyate vaiyarthyaṭ / tathā hi - ekenaiva śuklarūpeṇa rūpapratyayaṣya janitvād dvitīyaṣya vaiyarthyaṃ eva / tathā madhura-rasena madhurapratyayaṣyeti /" 430)

"Weiters sind die vielen eingestaltigen Farben und Geschmäcker nicht in einem Einzigen vorhanden; daher wird [das] nicht angenommen, weil es sinnlos ist. Nämlich so: Weil die Farberkenntnis nur durch eine einzige Farbe erzeugt wird, ist eine zweite bloß sinnlos. Ebenso [verhält es sich] für die Erkenntnis 'süß' durch den süßen Geschmack."

Ob der Vertreter dieses Standpunktes überhaupt ein Vaiśeṣika war, was dadurch wahrscheinlich würde, daß er sich auf

Praśastapādas Definition der Farbe der Erde stützt, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; wie jedenfalls auch immer die Lehre über die Farbe eines Gegenstandes, die solche Aussagen ermöglicht, ausgesehen hat, dürfte sie sich kaum mit den übrigen Lehren des Systems vereinen lassen haben! Nimmt man an, daß dieser Lehrer einen einheitlichen avayavī vertreten hat, dann würde folgen, daß er die Lehre, daß mit dem einheitlichen avayavī auch eine einheitliche Farbe entsteht, nicht vertreten hat. Entweder war er der Meinung, daß der avayavī überhaupt keine Farbe hat, und daß nur die Farben der Teile wahrgenommen werden; dann wäre aber wohl die gesamte Annahme eines avayavī sinnlos, da ja ein farbloser avayavī nicht wahrgenommen werden kann.

So bleibt nur die Möglichkeit, daß er der Meinung war, die Farben der Teile verursachen im avayavī verschiedene Farben, neue Farben zwar, die jedoch mehrere sind, und ihr Substrat nicht umfassen. Unter dieser Annahme wäre die Lehre, die klar aus seinen Aussagen hervorgeht, nämlich daß an einem Ding in der Wahrnehmung nur eine einzige einheitlich bestimmte Farbe erkannt wird, möglich.

Auch Vyomaśiva dürfte der Meinung gewesen sein, daß es sich hier um eine Lehre handelt, die das "vyāpyavṛttitvam" der Farbe ablehnt, denn er wirft dem Vertreter dieser Lehre vor, daß er mit seiner Lehre in Widerspruch zu Praśastapāda steht, der das vyāpyavṛttitvam der Farbe annimmt:

"Tatrāvyāpyavṛttitvena virodhaḥ / śeṣānām āśrayavyāpitvam evety avadhāraṇānabhyupagamāt /" ⁴³¹⁾

"Dabei gibt es einen Widerspruch durch das Nichtumfassend-Vorkommen, weil die Einschränkung:

'die restlichen umfassen ihr Substrat', ⁴³²⁾ nicht akzeptiert wird."

Was aber noch schwerer wiegen dürfte, ist, daß es nach dieser Lehre zu keiner Erkenntnis von Buntem kommen kann - zu dieser Erkenntnis führt diese Lehre, wenn sie daran festhält, daß die Farbe ihr Substrat nicht umfaßt, sowieso nicht, und anzunehmen, daß mehrere einheitliche Farben zugleich ein einziges Substrat umfassen, ist absurd; es bliebe also dabei, daß nur eine einzige Farbe

für einen avayavī wahrgenommen werden könnte:

"ata evaikāyavavasahitasya paṭasyopalambhāt tadeka-
rūpopalambhe 'py āśrayavyāpitayā 'nekarūpāṇām anu-
palambhāc citrapratibhāsābhāvaḥ /"433)

"Eben daher kommt es, selbst wenn auf Grund der
Wahrnehmung eines Tuches gemeinsam mit einem
/seiner/ Teile eine einzige Farbe dieses /Tuches/
wahrgenommen wird, zu keinem Aufscheinen des Bun-
ten, weil mehrere Farben in der Art, daß sie ihr
Substrat umfassen, nicht wahrgenommen werden."

Und gerade das, daß es zu keiner Erkenntnis des Bunten
kommen kann, muß vom Standpunkt des Vaiśeṣika abgelehnt
werden, denn damit würde entweder die Richtigkeit der
Erkenntnis oder die objektive Wirklichkeit des Erkenntnis-
objektes aufgehoben.

Der Ansatz, der den Anforderungen des Systems ge-
nügen kann, muß also bleiben: In dem einen avayavī eine
Farbe, die bunt ist.

Vyomaśiva untersucht zunächst, wie es zu dieser Farbe,
die ja genau wie der avayavī verursacht sein muß, kom-
men kann. Er geht dabei von der Disjunktion aus, daß
Buntes entweder aus Buntem oder aus Nichtbuntem entstan-
den sein muß.⁴³⁴⁾

Die erste Möglichkeit schließt er aus mit der Überlegung,
daß dann sowohl die Ursachen einer bunten Substanz als
auch wieder deren Ursachen und so fort, als bunt wahr-
genommen werden müßten, und daß dies schon am Beispiel
eines bunten Tuches etwa widerlegt werden kann: Wenn es
aus weißen, roten, blauen Fäden gewoben ist, ist es zwar
bunt, die Ursachen aber, nämlich die Fäden, sind - jede
für sich genommen - einfärbig.⁴³⁵⁾

Was die zweite Möglichkeit anbelangt, ist zunächst fol-
gende Schwierigkeit zu überwinden: Wenn grundsätzlich
aus nicht-Buntem Buntes entsteht, dann wäre jede ver-
ursachte Farbe bunt.⁴³⁶⁾ Es muß daher dargelegt werden,
unter welchen Bedingungen aus nicht-Buntem Buntes entste-
hen kann:

"nānārūpāṇi hi kāraṇāṇi nānārūpaṃ kāryam ārabhanta ity upalabdham /" ⁴³⁷⁾

"pṛatyekaṃ kāraṇeṣv avicitrād rūpād api rūpān nīlān nīlaṃ pītāt pītam iti yuktam / bhavatu caivekaṃ citraṃ rūpaṃ nīlādi rūpair ekarūpārambhād yathā hi śuklādir viśeṣo rūpasya tathā citraṃ rūpādiviśeṣa eva / yady api śuklādiśabdair na vyapadiśyate, tathāpi svaśabdena vyapadeśād astitvam / atha viruddhānāṃ nīlādīnāṃ katham ekarūpārambhakatvam ? yathā śuklānāṃ iti / yathā hi bahūni śuklarūpāṇy ekaṃ śuklarūpam ārabhante ity upalabdham, tathā nīlādīnāṃ api citrarūpārambhakatvaṃ dr̥ṣṭatvād abhyupagantavyam /" ⁴³⁸⁾

"Ursachen von/je einer/ verschiedenen Farbe bewirken nämlich eine verschiedenfarbige Wirkung - das wird wahrgenommen. ... Im einzelnen ist es richtig, daß auch aus der nichtbunten Farbe blau in den Ursachen /die Farbe/ blau /in der Wirkung entsteht/, aus gelb gelb. Und es muß eben eine einzige bunte Farbe geben, weil eine einzige Farbe aus den Farben blau usw. erzeugt wird; wie nämlich weiß usw. eine Besonderheit der Farbe ist, ebenso ist bunt nur eine Besonderheit der Farbe. Wenn sie auch mit den Wörtern weiß usw. nicht bezeichnet wird, so ist doch /ihr/ Sein /gesichert/, weil /sie/ mit dem eigenen Wort (=bunt) bezeichnet wird. Wie erzeugen die /einander/ widersprechenden Farben blau usw. denn eine einzige Farbe ? - Genau wie /mehrere Farben/ weiß. Denn so, wie wahrgenommen wird, daß viele Farben weiß eine einzige Farbe weiß erzeugen, muß auch angenommen werden, daß blau usw. die Farbe bunt erzeugen, weil das beobachtet wird."

Wie und woraus die Farbe bunt entsteht, wäre damit geklärt. Die Einheit dieser Farbe jedoch muß noch einmal in Frage gestellt werden. Wenn das Wort 'citraṃ', bunt, als Synonym für 'nānā', vielfältig, zu betrachten ist, dann besteht ja der Widerspruch "Eines, das vielfältig ist", der ironisch als "buntes Wunder" zu bezeichnen wäre, weiter. ⁴³⁹⁾

Vyomaśiva sagt dazu:

"yathā nānārūpeṣu citravvyapadeśaḥ citrās tantavo
nīlādirūpasambandhina iti tathā tadārabdhe 'pi
paṭe citrarūpam asyeti /"⁴⁴⁰⁾

"Wie bei [Dingen] von vielfältigen Farben die
Bezeichnung bunt [in der Form:] 'bunte Fäden, die
mit den Farbe blau usw. verbunden sind', besteht,
so [besteht sie] auch bei dem durch sie erzeugten
Gewebe [in der Form:] 'es hat bunte Farbe'."

Dies erweckt zunächst den Eindruck, als würde einem Argument,
das versucht, zu beweisen, daß etwas buntes nicht eines
sein kann, einfach mit der Behauptung entgegnet, daß dies
bei der Farbe eines Gewebes doch zutrifft. Die auffallen-
de Gegenüberstellung der beiden Verwendungsweisen des
Wortes "bunt" in einem die Mehrzahl bezeichnenden Fall
und in einem die Einzahl bezeichnenden legt jedoch nahe,
daß Vyomaśiva hier eine ähnliche Argumentationsweise ver-
folgt wie Uddyotakara, der ja die Einheit der Farbe bunt
auch dadurch nachzuweisen suchte, daß er darauf hinwies,
daß mit dem Wort bunt sowohl ein Einziges als auch Mehrere
bezeichnet werden.⁴⁴¹⁾

Damit hat sich sowohl die Darstellung der Kausa-
lität der bunten Farbe als auch die Verteidigung der Ein-
heit der bunten Farbe bei Vyomaśiva als in der gleichen Tra-
dition wie Uddyotakara stehend gezeigt. Dabei ist ersteres
weniger signifikant, da sich diese Lehre durch alle das
Problem der Farbe des avayavī behandelnden Werke des Nyāya
und des Vaiśeṣika zumindest bis Śrīdhara in gleicher Wei-
se feststellen läßt.⁴⁴²⁾ Die Methode jedoch, selbst gramma-
tikalische Sachverhalte auf eine Realität notwendig zurück-
zuführen, setzt Vyomaśiva in eine deutliche Beziehung zu
Uddyotakara.

Was Vyomaśivas Einstellung zum Problem demnach
auszeichnet, ist seine Auseinandersetzung mit anderen
Lösungsversuchen, und, was noch zu besprechen bleibt,
das Aufgreifen eines vorher eher oberflächlich behan-
delten⁴⁴³⁾ Aspektes des Problems, nämlich das der Wahr-
nehmung der bunten Farbe des avayavī.

Die Notwendigkeit, auf diese Frage einzugehen, ergibt
sich aus der Notwendigkeit, das Phänomen zu erklären,

daß man beim Wahrnehmen eines teilweise verdeckten avayavī, der an sich bunt ist, mitunter nur eine einheitliche Farbe wahrnimmt, weil gerade das nicht Verdeckte an ihm eben diese Farbe hat.

Aus den bisher vorliegenden Voraussetzungen ergibt sich folgende Schwierigkeit:

"athaikatvāc citrarūpasyaikāvayavasahite 'py avayaviny upalabdhe śeṣāvayavāvarāṇe citrapratibhāsaḥ syāt /" ⁴⁴⁴⁾

"Das Bunte müßte doch, weil die bunte Farbe eine ist, selbst dann, wenn der avayavī mit [nur] einem Teil zusammen wahrgenommen wird, während die restlichen Teile verdeckt sind, aufscheinen."

Daß dies nicht der Fall ist, erklärt Vyomaśiva mit dem Fehlen von Mitursachen der Wahrnehmung. ⁴⁴⁵⁾

Das Aufscheinen des Bunten in der Wahrnehmung kommt seiner Meinung nach so zustande:

"avayaveṣu nānārūpopalambhasahakārīndriyam avayavini citrapratibhāsaḥ janayatīti" ⁴⁴⁶⁾

"Das Sinnesorgan, dessen Mitursache die Wahrnehmung verschiedener Farben in den Teilen ist, läßt hinsichtlich des avayavī das Aufscheinen des Bunten entstehen."

Diese Mitursache, nämlich die Wahrnehmung verschiedener Farben in den Teilen, kann natürlich nicht zum Wirken kommen, wenn nur ein Teil nicht verdeckt ist, und daher nur dessen Farbe in jener Wahrnehmung aufscheint, die mit zum Kausalkomplex gehört, der die Wahrnehmung der Farbe des avayavī verursacht. ⁴⁴⁷⁾

Bei Bhāsarvajña stellt sich das Problem der Farbe des avayavī im Anschluß an das Argument Dharmakīrtis, daß ein Einziges nicht zugleich gefärbt und nichtgefärbt sein könne. ⁴⁴⁸⁾ Hatte er dieses Argument auch so gelöst, indem er "Gefärbtsein" als den Kontakt mit einer Substanz von bestimmter Farbe verstand, so blieb doch die Frage bestehen, was für eine Farbe der avayavī an sich habe, wenn er aus verschiedenfarbigen Teilen entstanden ist.

Bhāsarvajña eröffnet die Erörterung dieses Problems

mit dem Referat der bei Vyomaśiva bereits angedeuteten Theorie, daß die Farbe eines aus verschiedenfarbigen Teilen aufgebauten avayavī nur als Farbe an sich (rūpamātram) möglich sei. Wie schon bemerkt unterscheidet sich die Lehre in der von Bhāsarvajña referierten Gestalt von der bei Vyomaśiva referierten dadurch, daß der Begriff "rūpamātram", der im Referat Vyomaśivas noch das Attribut "śuklādiviśeṣam" führt,⁴⁴⁹⁾ hier unter der Betonung des "-mātram" weiter als "viśeṣato 'nirdeśyam" bestimmt aufscheint. Wie ebenfalls bereits beschrieben, hat nun Vyomaśiva die zunächst nur als ein Lösungsversuch unter anderen referierte Lehre⁴⁵⁰⁾ am Ende seiner Diskussion der Farbe der Erde noch einmal aufgegriffen und sie sozusagen zu seiner eigenen gemacht.⁴⁵¹⁾ Und in der dort aufscheinenden Formulierung: " .../dann/ wird mit dem Wort 'bunt' eine Bezeichnung vorgenommen, weil eine Benennung mit den Wörtern weiß etc. nicht möglich ist (śuklādiśabdair vyapadeśāsambhavāt)",⁴⁵²⁾ dürfte auch der Ausgangspunkt für die im Referat Bhāsarvajñas vorzufindende Formulierung: "viśeṣato 'nirdeśyam", zu finden sein.

Da auch das von Vyomaśiva betonte Erschließen der Farbe in Erde durch die Sichtbarkeit der Erde⁴⁵³⁾ in Bhāsarvajñas Referat sinngemäß aufscheint⁴⁵⁴⁾ und ebenso die Erklärung des Aufscheinens vom Buntem in der Erkenntnis als durch die Verbindung des Sinnesorganes mit den bunten Teilen verursacht,⁴⁵⁵⁾ kann wohl angenommen werden, daß Bhāsarvajña sich zu Beginn seiner Erörterung der Farbe eines aus verschiedenfarbigen Substanzen entstandenen avayavīs mit der Lehre Vyomaśivas auseinandersetzt, indem er sie entweder so referiert, wie er sie verstanden hat, oder sie in der Gestalt darstellt, die ihr eine in dieser Frage auf Vyomaśiva aufbauende Lehrtradition in der Zwischenzeit gegeben hat. Letzteres ist wahrscheinlicher, da in der Erklärung des Umstandes, daß die in Frage stehende Farbe eben nach Besonderheiten nicht zu bezeichnen ist (viśeṣato 'nirdeśyam), in Bhāsarvajñas Referat einige Begründungen aufscheinen, für die bei Vyomaśiva noch keine Ansätze festzustellen sind.⁴⁵⁶⁾ Auch ist bei Vyomaśiva "rūpamātram", wenn gleich nicht als bestimmte

Farbe zu qualifizieren, so doch als die Farbe "bunt" zu bezeichnen, während sich im Referat Bhāsarvajñas - zumindest nach der Auslegung Bhāsarvajñas - für das "rūpamātram" überhaupt keine Bestimmung mehr treffen läßt.

Die rūpamātra-Theorie hätte also von einer Vorstufe, die Vyomaśiva bereits referiert über ihre Adaption durch Vyomaśiva bis zur Zeit Bhāsarvajñas folgende Ausformung erhalten:

"viśeṣānārambhād anirdeśyam eva viśeṣato viruddha-viśeṣāṇaṃ kāraṇarūpaṇaṃ viśeṣārambhe tu virodho na samānyārambhe nīlapītādiṣu sarvatra rūpātmanah sambhavāt nīlādiviśeṣarahitam api rūpam utpannam ity avayavidarśanād evāvagamyate nīrūpadravasya darśanāyogād anyarūpeṇānyadarśane cātiprasaṅgāt / tasmād viśeṣato 'nirdeśyam rūpamātram eva tata utpannam iti, citrapratibhāsas tu tatra citrāvayavasambandhāt sphaṭike nīlādipratibhāsanavat /" 457)

"[Die Farbe eines aus verschiedenfarbigen Teilen entstandenen avayavī] ist eben nach Besonderheiten nicht zu bezeichnen, weil eine Besonderheit nicht entsteht; aber, wenn Ursachen-Farben, die widersprüchliche Besonderheiten haben, eine Besonderheit erzeugen, besteht [zwar] ein Widerspruch, nicht [dagegen], wenn [sie] eine Gemeinsamkeit erzeugen; weil überall in blau, gelb usw. das Wesen von Farbe gegeben ist, entsteht Farbe, wenn gleich frei von den Besonderheiten blau usw. Das wird erkannt auf Grund [der Tatsache, daß] man den avayavī eben sieht, weil eine farblose Substanz nicht dazu geeignet ist, gesehen zu werden, und weil sich, wenn [man annähme, daß] eines mittels der Farbe des anderen gesehen wird, eine zu weitreichende Folgerung ergäbe. Daher ist daraus nur Farbe an sich, die nach Besonderheiten nicht zu bezeichnen ist, entstanden. Das Aufscheinen von Buntem aber [kommt] in diesem Fall auf Grund einer Verbindung [des Sinnesorganes] mit den bunten Teilen [zustände], wie das Aufscheinen von blau usw. im Fall eines Kristalles."

Bei dem in dieser Lehre mehrfach gebrauchten Begriff "Besonderheit" (viśeṣaḥ), kann es sich nach dem System des Vaiśeṣika nur um eine Gemeinsamkeit-Besonderheit (sāmānyaviśeṣaḥ) handeln, die je nach Bedarf Ursache dafür sein kann, daß dasjenige, dem sie inhäriert, als etwas mit anderem gleiches oder als etwas von anderem verschiedenes erkannt wird.⁴⁵⁸⁾ Im Falle von blauer Farbe also das "Blautum", das sie als allen anderen blauen Farben gleich erkennen läßt und als von allen nicht blauen Farben, z.B. rot, gelb etc, verschieden. Interpretiert man hier viśeṣaḥ, Besonderheit, als sāmānyaviśeṣaḥ, Besonderheit in weiterem Sinn, so ist das Entstehen einer "besonderen" Farbe aus zwei oder mehreren ebenfalls "besonderen" Farben, die eben untereinander gleich, gegen andere aber zu unterscheiden wären, auch nach der rūpamātra-Theorie möglich, da ja dadurch das Hindernis für das Entstehen einer spezifischen Farbe, nämlich daß die Ursachenfarben widersprüchliche (viruddha-) Besonderheiten haben, nicht notwendig immer auftreten muß.

Daher interpretiert Bhāsarvajña, der sich gegen diese Theorie wendet, den Terminus viśeṣaḥ anders. Er sieht in ihm die Besonderheit im engeren Sinn, jenes Reale, das sein Substrat ausschließlich als Individuelles, von allem anderen Verschiedenes erkennen läßt. Und obwohl Vyomaśiva diesen Begriff der Besonderheit im engeren Sinn höchstwahrscheinlich nur für den Bereich der ewigen Substanzen anerkannte,⁴⁵⁹⁾ wird aus Bhāsarvajñas Kritik der rūpamātra-Theorie klar, daß Bhāsarvajña der ihm vorliegenden Lehre unterschiebt, daß sie mit "viśeṣaḥ" die als "atyantavyāvṛttibuddhihetuḥ" definierte Besonderheit meint, und als letzte, in der Farbe der Atome inhärierende annimmt:

"yady evaṃ dvyanukarūpam api viruddhaviśeṣarūpārambhād anirdeśyaṃ prāptaṃ tataś ca tatpūrvakasya sarvasyāpy avayavirūpasyānirdeśyatvaṃ syāt tataḥ pararūpaviśeṣasyātīndriyatvād rūpaviśeṣanirdeśo ccheda eva syād iti /" ⁴⁶⁰⁾

"Wenn es so ist, dann gelangt man dahin, daß auch die Farbe des Zweiatomes nicht zu bezeichnen

ist, weil sie aus Farben von widersprüchlichen Besonderheiten erzeugt ist; und auf Grund dessen wäre auch jede Farbe eines avayavī, die von diesen (=den Farben der Zweiatome) ausgeht, nicht zu bezeichnen; auf Grund dessen fände jegliche Bezeichnung einer Farb-Besonderheit ein Ende, weil letzte Farb-Besonderheiten außerhalb des Bereichs der Sinne liegen."

Diese Folgerungen, die Bhāsarvajña gezogen hat, stellen die rūpamātra-Theorie u.a. in Widerspruch zur Wahrnehmung - es werden nämlich besondere Farben wahrgenommen - und machen sie dadurch unhaltbar:

"na, sarvatra tathārambhe rūpaviśeṣapalambhavi-rodhāc ceti /" 461)

"das ist außerdem nicht so, weil im Falle eines solchen Aufbaues ein Widerspruch mit der Wahrnehmung von besonderer Farbe (scil. Farb-Besonderheiten) besteht."

Wie bereits bemerkt, ist es allerdings fraglich, ob der in dem Referat aufscheinende Terminus "viśeṣaḥ" tatsächlich als "atyantavyāvṛttibuddhihetuḥ" zu verstehen ist. Wenn er nämlich als "sāmānyaviśeṣaḥ" interpretiert wird, dann ist auch die von Bhāsarvajña vorgetragene Widerlegung nicht stichhältig.

Bhāsarvajñas eigene Lehre, die zum Abschluß besprochen werden soll, zeigt einige Züge, die von der traditionellen Lehrmeinung des Nyāya und des Vaiśeṣika abweichen. Darum soll noch einmal darauf hingewiesen werden, daß die rūpamātra-Theorie nicht unbedingt, wie Bhāsarvajña meint, eine unbrauchbare Theorie sein muß, sondern daß sie m.E. eher geeignet ist, eine Lösung der Probleme der Farbe des avayavī zu geben, die allen Forderungen des klassischen Systems gerecht wird, als die Theorie Bhāsarvajñas.

Bhāsarvajña scheint seine Lehre von der bunten Farbe eines avayavī aus den Gegebenheiten der Wahrnehmung herzuleiten.

Er beginnt seine Darstellung mit folgendem Satz:

"citram eva tad rūpam utpannam tathāivābādhitapratibhāsāt /" 462)

"Dessen (=des avayavī) Farbe ist eben als bunt entstanden, weil sie eben in dieser Weise unaufgehoben [in der Erkenntnis] aufscheint."

Damit stellt er sich von neuem dem Problem, den von den buddhistischen Gegnern aufgezeigten Widerspruch "eines - bunt" zu lösen. Er negiert das Vorhandensein dieses Widerspruches mit folgender Begründung:

"na; ekasyāpy anekanīlatvādidharmādhikarāṇatvena citrapratibhāsavīṣayatvasambhavāt; yathā gaurikā-dyanekavarṇasambaddhaṃ vastraṃ citraṃ iti pratīyate /" 463)

"Nein, [es ist nicht unrichtig, daß diese Farbe eine ist und bunt,] weil auch ein Einziges Objekt des Aufscheinens von Buntem sein kann, indem es Träger von mehreren Beschaffenheiten wie Blauheit usw. ist, wie z.B. erkannt wird: 'Ein Gewebe, das mit mehreren Farben wie gelb usw. versehen ist, ist bunt.'"

Daß Bhāsarvajña hier in dieser Theorie einen "jāṭisaṃkaraḥ" postuliert, jenen Fall, in dem zwei auf der gleichen Stufe stehende, dem gleichen Überbegriff zuzuordnende, verschiedene Gattungen dem selben Substrat zukommen, einen Fall, der ansonsten im Vaiśeṣika und Nyāya zu vermeiden getrachtet wird, wird ihm auch sogleich vorgeworfen:

"nīlatvādīnāṃ viruddhatvād ekatra samavāyo na yukta iti" 464)

"Weil ein Widerspruch zwischen den Gattungen Blauheit usw. besteht, ist eine Inhärenz in einem Einzigem nicht möglich."

Bhāsarvajña aber bleibt dabei, daß, der Wahrnehmung entsprechend, die Gattungen Blauheit, Rotheit etc., in einem Einzigem vorkommen müssen.

Der jāṭisaṃkaraḥ scheint für ihn keine unerwünschte Konsequenz nach sich zu ziehen, oder aber er will auf das spezielle Wesen dieses Problemes nicht eingehen, was aus seiner Gleichstellung der Sachverhalte im Falle eines blauen Lotus, dem Lotustum und Blauheit zukommen, und im Falle einer bunten Farbe, der Blauheit, Rotheit etc. zukommen, hervorzugehen scheint:

"na; virodhasyāsiddhatvāt / anyatra sahadarśanāt tatsiddhir iti cet, na; nīlatvotpalatvayor api virodhaprasaṅgāt / tayoṛ ekatra darśanād avirodha iti cet, samānam etat /" 465)

"- Nein, weil der Widerspruch nicht erwiesen ist.

[Einwand:] Dieser ist erwiesen, weil dies woanders gemeinsam nicht beobachtet wird.

- Nein, weil sonst folgen würde, daß auch zwischen Blauheit und Lotustum ein Widerspruch besteht.

[Einwand:] Zwischen diesen beiden besteht kein Widerspruch, weil man sie in einem einzigen beobachtet.

- Das ist [hier] das gleiche."

Bhāsarvajña ist sogar der Ansicht, daß er seine aus der Wahrnehmung abgeleitete Lehre durch eine Schlußfolgerung beweisen kann:

"yuktyāpi bhinnajātīyarūpārabdhasyāvayavirūpasyānekajātīyadhikarānatvaṃ sambhāvyate, avayavarūpāṇāṃ niyamenāvayavini samānajātīyarūpārambhakatvadarśanād iti /" 466)

Auch durch Schlußfolgerung wird erstellt, daß, die Farbe des avayavī, die aus Farben erzeugt ist, die verschiedenen Gattungen angehören, Substrat für mehrere Gattungen ist, weil beobachtet wird, daß die Farbe der Teile durch notwendige Zuordnung im avayavī Farbe erzeugen, die den gleichen Gattungen zugehört (wie die Farben der Teile)."

Es bleibt also dabei, daß die verschiedenen Gattungen Blauheit, Rotheit etc. für Bhāsarvajña dem gleichen Substrat zukommen, einen jātisaṃkāraḥ bilden. Es wäre natürlich denkbar, daß Bhāsarvajña den Begriff "jātiḥ" anders versteht, als dies sonst im Nyāya und Vaiśeṣika üblich war, daß er Gattung nicht gleichsetzt mit der Kategorie Gemeinsamkeit (sāmānyam), daß er sie als Beschaffenheit (dharmāḥ) versteht, wie dies in seiner eingangs zitierten Aussage: "Weil ein Einziges Objekt des Aufscheinens von Buntem sein kann, indem es Träger von mehreren Beschaffenheiten (dharmāḥ) wie Blauheit usw. ist", angedeutet scheint. Bhāsarvajñas Gattungsbegriff zu untersuchen würde jedoch über den Rahmen

dieser Arbeit hinausgehen und muß daher späteren Studien vorbehalten bleiben.

Wenden wir uns also wieder der Intention zu, die Bhāsarvajña in seiner Lehre von der Farbe des avayavī zum Ausdruck bringt. Seine abschließenden Ausführungen zeigen, daß er im Grunde zwei Anliegen verfolgt: Das eine ist, plausibel zu machen, wie es möglich ist, daß viele in einem sind, das andere, die verschiedenen Erkenntnisse bezüglich des einen Objektes, nämlich der bunten Farbe, möglichst ökonomisch zu erklären.

Das erste ist im Realen eben nur durch die Annahme von realen Gemeinsamkeit - besser Gattungen -, die ein und dem selben Ding inhärieren, möglich - aber, ob real oder ideal soll hier nicht diskutiert werden, wichtig ist nur, zu zeigen, daß die Annahme: "Vieles in Einem" denkbar ist. Darum bedient sich Bhāsarvajña auch einer Parallele zu seinem Problem aus dem buddhistischen Idealismus, um diese für ihn notwendige Annahme zu sichern:

"paramate 'py anekavāsanākhacitaṃ jñānaṃ citram ity astūdāharaṇam /" 467)

"Auch in der Meinung des Gegners wäre die Lehre: 'Die Erkenntnis, die von mehreren psychischen Engrammen hervorgebracht ist, ist bunt', als Beleg gegeben."

Das zweite Anliegen mündet in dem Ergebnis, daß die Wahrnehmung der Farbe der Teile als Mitursache bei der Erkenntnis der Farbe des avayavī nicht mehr notwendig erscheint:

"anekajātyadhikaraṇam ekaṃ rūpaṃ vicitram / taccā tathābhūtam api yadā kutaścin nimitṭād anekajātyadarśanād ekaikenaiva jātiviśeṣeṇa viśiṣṭaṃ grhyate, tadā śuklam iti vā raktam iti vā grhyate, na citram iti, yathā dharanirūpaṃ / atha śuklam iti raktam iti vāvayavirūpaṃ eva grhyate / avayavirūpasya tu citram iti grahaṇakāla eva pratyakṣatvam iṣyate/"

"Eine einzige Farbe, die Substrat mehrerer Gattungen ist, ist bunt. Und diese wird - obwohl sie so ist -, wenn sie eben den einzelnen Unterschieden

der Gattung entsprechend als bestimmte /Farbe/ erkannt wird, weil aus irgendeinem Anlaß nicht mehrere Gattungen beobachtet werden, als 'weiß' oder als 'rot' wahrgenommen, nicht als bunt; wie die Farbe der Erde /z.B./.

Weiters wird 'weiß' oder 'rot' eben als Farbe des avayavī wahrgenommen, aber es wird angenommen, daß die Farbe des avayavī zum Zeitpunkt, da man sie als 'bunt' wahrnimmt, wahrnehmbar ist."

Leider ist in dieser Darstellung das Wesentliche, nämlich dieser "irgendeine Anlaß" für das Nichtbeobachten mehrerer Gattungen, nicht explizit gemacht, sodaß zwar der den früheren Lehren entgegengesetzte Ansatz der Theorie Bhāsarvajñas klar wird, nicht aber, wie er mit dieser Theorie die verschiedenen Erkenntnisse, die von ein und dem selben Objekt ausgehen können, erklärt.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß das Problem der bunten Farbe des avayavī wohl zu den umstrittensten innerhalb der Schulen des Nyāya und des Vaiśeṣika gezählt haben dürfte. Selbst aus den spärlichen erhaltenen Quellen lassen sich drei verschiedene Theorien erkennen, die zur Lösung dieses Problems aufgestellt wurden; eine dieser drei Theorien läßt sich sogar auf drei verschiedenen Entwicklungsstufen unterscheiden.

Bei Vyomaśiva finden wir bereits zwei Theorien referiert:

Die eine lautet, daß aus den Farben der Ursachen im avayavī eine einzige Farbe entsteht, die zunächst nur ~~als~~ als "Farbe an sich", rūpamātram, zu bestimmen ist, die aber vorhanden sein muß, weil sonst der avayavī nicht sichtbar wäre. Dieser Farbe an sich kommen dann, je nach ihren Ursachenbedingungen, verschiedene Unterscheidungen zu.

Die zweite lautet, daß die immer schon qualitativ bestimmten Farben der Ursachen in der Wirkung - dem avayavī - qualitativ gleich bestimmte neue Farben erzeugen, die aber mehrere sind, und daher ihr Substrat nicht umfassen (avyāpyavṛtti-).

Vyomaśiva selbst greift die rūpamātra-Theorie auf und formt aus ihr seine eigene Lehre: Nur wenn aus verschiedenfarbigen Ursachensubstanzen ein avayavī entsteht, ist die Farbe des avayavī als rūpamātram auf Grund der Sichtbarkeit des avayavī zu erschließen. Da in diesem Fall eine qualitativ einheitliche Bestimmung der Farbe nicht vorzunehmen ist, wird diese als Farbe an sich erschlossene Farbe mit dem Wort "bunt" bezeichnet. Diese als "bunt" bezeichnete Farbe ist aber jedenfalls eine einzige, ihr Substrat umfassende.

Die qualitative Bestimmung dieser Farbe, die in der Erkenntnis aufscheint, kommt durch die unterstützende Erkenntnis der qualitativ einheitlich bestimmten Farben der Teile - d.h. der Ursachensubstanzen - zustande.

Die dritte Entwicklungsstufe der rūpamātra-Theorie findet sich in einem Referat Bhāsarvajñas.

Hatte Vyomaśiva rūpamātram noch als mit dem Wort "bunt" bezeichnenbar verstanden, so wird hier behauptet, die aus verschiedenen Farben entstandene Farbe an sich, sei nach Besonderheiten nicht zu bezeichnen (viśeṣato 'nirdeśyam). Nicht nur die Erkenntnis qualitativ bestimmter Farben, sondern auch die Erkenntnis "bunt" wird hier durch die unterstützende Erkenntnis der Farben der Teile des mit rūpamātram versehenen avayavī erklärt.

Neben der rūpamātra-Theorie und der Lehre, daß die Farbe des avayavī ihr Substrat nicht umfassen müsse, ist Bhāsarvajñas eigene Lehre die dritte Theorie.

In ihr wird gelehrt, daß aus den Farben der Ursachen im avayavī eine einzige Farbe entstehe, der - wenn die Ursachen-Farben verschiedene Gattungen hatten - zugleich mehrere verschiedene Farb-Gattungen (jātiḥ) oder -Beschaffenheiten (dharmāḥ) zukommen.

Je nach den Bedingungen der jeweiligen Wahrnehmung werden dabei entweder alle diese Gattungen erkannt und führen so zu der Erkenntnis "bunt", oder es wird nur eine davon erkannt, die die Farberkenntnis dann als "blau" oder "rot" etc. qualitativ bestimmt.

5. Das Problem des Kontaktes eines avayavī.

Wenngleich die Probleme, die bei der Untersuchung des Kontaktes (samyogaḥ) eines avayavī auftreten - wie aus den im Folgenden behandelten Lösungsversuchen dieser Probleme zu ersehen sein wird - schon den frühesten Texten des Nyāya und des Vaiśeṣika bekannt waren, sofern sie die Problematik der Eigenschaft Kontakt überhaupt ausmachen, so ist es doch in der Zeit nach Dharmakīrti vorzüglich ein Argument dieses Autors gegen die Einheit des avayavī, das diese Probleme neuerlich für die Philosophen des Nyāya und des Vaiśeṣika interessant macht.

Das Argument Dharmakīrtis besagt, daß ein Einziges nicht zugleich gefärbt und nicht gefärbt sein kann, daß man jedoch ein Ding, das Nyāya und Vaiśeṣika als avayavī verstehen, wohl an einer Stelle färben könne, während eine andere Stelle ungefärbt bliebe.⁴⁶⁹⁾

Bei der Behandlung dieses Argumentes Dharmakīrtis stellt sich z.B. Bhāsarvajña⁴⁷⁰⁾, dessen Behandlung der gesamten Problematik ich zum Ausgangspunkt der Darstellung mache, weil sie das meiste Material beinhaltet, zunächst folgende Frage: Was ist dieser Sachverhalt, der als "Gefärbtsein" bezeichnet wird, bzw. was ist das "Nicht-gefärbtsein"? Und die Erklärung, die er gibt, lautet:

"avayavina eva raktadravyasamyogo raktatā tadabhāvaś cāraktateti" ⁴⁷¹⁾

"Das Gefärbtsein des avayavī allein⁴⁷²⁾ ist ein Kontakt/^{mit}einer farbigen Substanz,⁴⁷³⁾ und das Nichtvorhandensein dieses Kontaktes ist das Nichtgefärbtsein."

Diese Erklärung des Gefärbt- bzw. Nichtgefärbtseins führt also zum Problem des Kontaktes des avayavī. Das Problem hat für den Realisten jedenfalls zwei Aspekte: Erstens, wie kann der avayavī, der ein Einziger ist - also in Wirklichkeit gar keine Stellen hat - an einer bestimmten Stelle mit etwas anderem in Kontakt stehen, an einer anderen zugleich mit nichts anderem in Kontakt stehen? Zweitens, wie kommt es zu der Erkenntnis, daß dieser avayavī, dieses Einzige, hinsichtlich einer bestimmten

Stelle als in Kontakt befindlich erkannt wird, hinsichtlich anderer Stellen als nicht in Kontakt befindlich ?

Ehe die Besprechung von Bhāsarvajñas Ausführungen zu diesen Fragen fortgesetzt wird, soll die Lösung, die Nyāya und Vaiśeṣika hier geboten haben, vorweg skizziert werden.

Man war zweifellos der Ansicht, daß, wenn einem avayavī ein Kontakt mit einem anderen Ding zukam - d.h. wenn dieser Kontakt dem avayavī und diesem anderen Ding inhärierte - , der betreffende avayavī inhaltlich als ganzer als mit diesem anderen Ding in Kontakt stehend bestimmt war. Von der inhaltlichen Bestimmung des avayavī durch den Kontakt wurde also der Einheitlichkeit des avayavī kein Schaden zugefügt.

Daß allerdings der Kontakt auch eine räumliche Dimension hat, war nicht zu leugnen: Ein Mensch, den man als Körper-avayavī verstehen kann, der irgendein Ding mit der Hand berührt, steht zwar - inhaltlich verstanden - als ganzer Mensch mit diesem Ding in Kontakt, räumlich verstanden steht er jedoch nur mit seiner Hand mit diesem Ding in Kontakt. Man erklärte diesen Sachverhalt, indem man lehrte, dem Kontakt komme die Beschaffenheit zu, sein Substrat nicht zu umfassen (avyāpyavṛttitvam), bzw. nur an einer Stelle seines Substrates vorzukommen (pradeśavṛttitvam).

Für die Erkenntnis des Kontaktes eines avayavī wäre dadurch bereits ein Großteil der offenen Fragen erklärt: Wenn Kontakt zwischen einem avayavī und einem anderen Ding besteht, dann kann in diesem avayavī dieser Kontakt wahrgenommen werden, wenn er tatsächlich mit dem Sinnesorgan in Verbindung gebracht werden kann, d.h. wenn er einer Stelle - einer imaginären Stelle des realiter einheitlichen avayavī - inhäriert, die ihrerseits mit dem Sinnesorgan in Kontakt steht. Wird der Kontakt jedoch nicht mit dem Sinnesorgan in Verbindung gebracht, dann erscheint er auch nicht in dieser Erkenntnis des avayavī.

Die Schwierigkeit, die zu lösen bleibt, ist die, wie man zu einer Erkenntnis der spezifischen räumlichen Dimension des Kontaktes an dem betreffenden avayavī kommt.

Daß man den Kontakt nicht überall an diesem avayavī erkennt, läßt sich durch das avyāpyavṛttitvam des Kontaktes erklären, daß man ihn aber gerade hier erkennt - in unserem Beispiel also an der Hand des Menschen, der irgend ein Ding berührt, und nicht woanders -, ist damit noch nicht erklärt.

Das Zustandekommen dieser Erkenntnis erklärte man so: Die Erkenntnis des Kontaktes zwischen dem avayavī Mensch und dem betreffenden Ding wird unterstützt durch eine weitere Erkenntnis, nämlich die Erkenntnis des Kontaktes zwischen der Hand - einem Teil des avayavī und daher einer anderen Substanz - mit eben diesem Ding.

Die zentrale Lehre, die mehr oder minder alle Schwierigkeiten, die die Erklärung des Kontaktes mit sich brachte, lösen soll, ist jedenfalls die Lehre vom pradeśavṛttitvam des Kontaktes, einer Beschaffenheit der Eigenschaft saṃyogaḥ, die mitunter auch erklären sollte, wieso der Sachverhalt des räumlich beschränkten in-Kontakt-Stehens eines avayavī nicht dessen Einheit unmöglich macht. Mit dieser Lehre arbeitet auch Bhāsarvajña in seiner Behandlung des Dharmakīrti-Einwandes vom Gefärbt- und Nichtgefärbtsein eines avayavī, nachdem er, wie eingangs gezeigt, Gefärbt- bzw. Nichtgefärbtsein eines avayavī als Kontakt bzw. Nichtkontakt dieses avayavī mit einer anderen farbigen Substanz erklärt hat:

"saṃyogasya cāvyāpyavṛttitve na raktāraktatvam apy ekasyāvayavino virudhyate / katham ekasyāvyāptir iti cet, na; saṃyogasyaiva hy evaṃ dharmo yena yatra yatrāvayave sambaddho 'vayavī drśyate tatra tatra rūpādivattadupalambhakāraṇāvaigunye 'pi saṃyogo nopalabhyate /" 474)

"Und wenn dem Kontakt [die Beschaffenheit] zukommt, sein Substrat nicht zu umfassen, dann ist für den einen avayavī auch das Gefärbtsein und das Nichtgefärbtsein nicht widersprüchlich.

[Einwand:] Wie [gibt es das], daß ein einziges nicht umfaßt ist ?

[Antwort:] Es kommt nämlich gerade dem Kontakt eine solche Beschaffenheit zu, durch die überall

dort, wo immer ein avayavī in einem Teil als in Kontakt befindlich beobachtet wird, der Kontakt nicht wahrgenommen wird, obgleich die Ursachen zu dessen (des avayavī) Wahrnehmung, wie Farbe usw. nicht fehlen."

Woher verfügt man über diesen Ausweg, welche Lehren und welche Beobachtungen geben Anlaß dazu, diese Behauptung aufzustellen ?

Bhāsarvajña scheint in seiner Deduktion des dharmah "pradeśavṛttitvam" bzw. "avyāpyavṛttitvam" jedenfalls einen der ältesten Fälle, in dem er sich als notwendig zur Stützung von Annahmen des Systems erwiesen hat, vorzulegen.

Es ist bekannt, daß die Verbindung zwischen der Eigenschaft Ton und der Substanz Äther schon in Upaniṣad-Lehren aufscheint, daß sie schon im frühesten Vaiśeṣika als feste Zuordnung behandelt wurde, ⁴⁷⁵⁾ ebenso, daß schon früh das Sinnesorgan Gehör lediglich als durch den Gehörgang abgegrenzter Äther verstanden wurde, und zwar durch den Kontakt zwischen Gehörgang und Äther abgegrenzter; das Gehör galt als Bestandteil des ungeteilten einzigen Äthers. ⁴⁷⁶⁾ So muß man sich auch früh schon die Frage gestellt haben, wieso unter diesen Umständen nicht jedes Gehör, das ja praktisch im Kontakt zwischen Gehörgang und Äther besteht, jeden Ton, der ja als dessen Eigenschaft dem Äther inhäriert, hören muß.

Der Äther als allverbreitete, einheitliche ewige Substanz war wohl für alle Systeme, die sich für seine Anerkennung entschieden hatten, ⁴⁷⁷⁾ eine zu fest gefügte Vorstellung, als daß man daran gedacht hätte, seine Bestimmung zu revidieren. So ist es auch verständlich, daß in diesem Zusammenhang überhaupt noch keine Bedenken bezüglich der Einheit eines Dinges, das von einer ihm zukommenden Eigenschaft nicht umfaßt würde, aufkommen konnten. Man registrierte einfach die Sachverhalte und stellte fest, daß der Kontakt zwischen Äther und dem Gehörgang eben nur an jenem Stück Äther sein konnte, an dem sich sowohl der Äther als auch der Gehörgang befinden. Daraus erst war dann folgerichtig abzuleiten, daß der Kontakt sein Substrat nicht umfaßt.

Offensichtlich war auch für Bhāsarvajña und seine Zeit die Einheit des Äthers über jeden Zweifel erhaben, denn auch er leitet die Beschaffenheit "avyāpyavṛttitvam" - vielleicht aus einer historisierenden Haltung heraus - aus den Sachverhalten beim Kontakt zwischen dem Äther und dem Gehörgang ab:

"tathā yatra yatrākāśam asti tatra tatra na karnaśaṣkulyākāśasamyogēnāvachchidyate, sarvaśabdānāṃ tatsamavāyenaikaśrotraviśayaprasaṅgāt/ ata eva śabdasyāpi na vyāpyavṛttitvam, kvacidutpannasyāpi sarvaśrotraviśayatvaprasaṅgāt /" 478)

"So wird nicht überall dort, wo immer der Äther ist, eine Abgrenzung durch den Kontakt zwischen Äther und Gehörgang vorgenommen, weil sonst folgen würde, daß alle Töne dadurch, daß sie in dem Äther inhärieren, Objekt eines einzigen Gehörs wären. Eben daher umfaßt auch der Ton sein Substrat nicht, weil sonst folgen würde, daß ein Ton, der - egal wo - entstanden ist, Objekt eines jeden Gehörs sein müßte."

Soweit also die Gegebenheiten, von denen man das "avyāpyavṛttitvam" bzw. "pradeśavṛttitvam" herleitet. Um es in der Verteidigung der Einheit des avayavī brauchbar zu erhalten, muß natürlich immer die Einheit des Äthers als vorausgesetzt mitverstanden werden.

Unter Wahrung dieser Voraussetzung wendet sich Bhāsarvajña dem nächsten Problem zu, das sich stellt, wenn man eine Analogie zwischen dem einheitlichen Äther und dem einheitlichen avayavī bezüglich der ihnen inhärierenden Kontakte aufweisen will, nämlich dem, daß der Äther ewig teillos gedacht ist, während andererseits klar ist, daß der avayavī aus Teilen aufgebaut ist, und damit eine Alternative für den Kontakt, der ihm innewohnt, bietet: Es könnte ja sein, daß der Kontakt des avayavī in Wirklichkeit nicht diesem sondern nur einem seiner Teile zukommt:

"evamdharmakatvaṃ samyogaśabdādīnāṃ pradeśavṛttitvaśabdenāpi vyavahriyate na punar ākāśāder akhaṇḍasya pradeśo 'sti / yady apy avayavino 'vayavaḥ

pradeśo 'sti, tathāpi na tatrāvayavisaṃyogo
varttate, sarvasyāpy avayavināḥsaṃyogānāśraya-
tvaprasaṅgāt /" 479)

"Daß Kontakt, Ton usw. über eine solche Be-
schaffenheit (=avyāpyavṛttitvam) verfügen,
wird im allgemeinen Sprachgebrauch auch mit
dem Ausdruck 'an einer Stelle vorkommen' (=pra-
deśavṛttitvam) bezeichnet; der Äther usw. haben ~~aber~~
aber andererseits als einheitliche keine Stellen.
Wenn dagegen der avayavī [sehr wohl] eine Stelle
- [nämlich] den Teil - hat, dann befindet sich der
Kontakt des avayavī dennoch nicht in diesem [Teil],
denn so würde folgen, daß überhaupt der ganze ava-
yavī nicht Substrat eines Kontaktes ist (=sein
kann)."

Mit dieser und den folgenden Konsequenzen zeigt Bhāsarva-
jña dann, daß nach den Prämissen des Nyāya und des Vaiśeṣi-
ka eine Wahrnehmungserkenntnis nur unter der Annahme eines
Kontaktes, der sein Substrat sowohl nicht umfaßt, als auch
dessen Integrität als einheitliches Objekt nicht affiziert,
möglich ist: Wenn man tatsächlich annimmt, daß der Kontakt
eines Dinges in Wahrheit der Kontakt seines Teiles sei,
dann setzt sich diese Überlegung bis zum letzten Ding
hin, dem Atom, fort, dort aber kann man den Kontakt nicht
mehr in ein Kleineres, Untergeordnetes weiterverlegen -
das würde bedeuten, daß es überhaupt keinen Kontakt gibt;
das aber hätte wieder zur Folge, daß konkrete Objekte
wie Körper etc. nicht entstehen können, da deren Entstehen
ja vom Kontakt der Teile abhängig ist - und daraus schließ-
lich folgte, daß man nichts wahrnehmen kann, weil Atome
eben nicht wahrnehmbar sind:

"paramāṇos tu pradeśābhāvāt saṃyogo na syāt /
tataś ca śarīrādyaḥ anutpattau sarvasyāgrahana-
prasaṅgaḥ" 480)

"Weil aber die Atome keine Teile haben, gäbe
es [überhaupt] keinen Kontakt. Und daraus
würde folgen, daß man nichts [mehr] wahrnimmt,
wenn Körper usw. /nicht [mehr] entstehen [können]."

Es hat wohl den Anschein, als wäre die Lehre vom avyāpyavṛttitvam aus der Notwendigkeit, die Lehre vom Kontakt zwischen begrenzten und unbegrenzten Substanzen, bzw. die Lehre von den Eigenschaften der unbegrenzten Substanzen widerspruchsfrei durchzukonstruieren, hervorgegangen. ⁴⁸¹⁾

Im Daśapadārthaśāstram ⁴⁸²⁾ und im Padārthadharmasaṃgrahaḥ ⁴⁸³⁾ finden wir diese besondere Differenzierung einer Gruppe von Eigenschaften formuliert, ohne dort allerdings feststellen zu können, in welcher Art und Weise sie für das System zum Tragen gekommen ist.

Schon bei Pakṣilasvāmin sehen wir beide Ansätze für das avyāpyavṛttitvam festgehalten: Das Erschließen der Sachverhalte beim Kontakt zwischen allverbreiteten Substanzen und räumlich begrenzten, und die Beobachtung des Sachverhaltes beim Kontakt zweier wahrnehmbarer räumlich begrenzter Substanzen:

"saṃyogasyāvyāpyavṛttitvam / paricchinna dra-
vyenākāśasya saṃyogo nākāśaṃ vyāpnoti - avyāpya
vartate iti / tad asya kṛtakena draavyeṇa sāmānyam /
na hy āmalakayoḥ saṃyoga āśrayaṃ vyāpnoti / sā-
mānyakṛtā ca bhaktir ākāśasya pradeśa iti /" ⁴⁸⁴⁾

Im Kontext des Nyāyabhāṣyam soll das avyāpyavṛttitvam die Vorstellung eines Teiles bei ungeteilten ewigen allverbreiteten Substanzen erklären.

Bei Vyomaśiva sehen wir dann, daß, was das pradeśavṛttitvam des Kontaktes anbelangt, zwar das Problem des Kontaktes zwischen Atom und Äther als Anlaß für die Einführung des Begriffes der pradeśavṛttiḥ betrachtet wird, ⁴⁸⁵⁾ daß aber das Philosophieren, mit dem dieser Begriff deduziert und bestimmt wird, von Problemen ausgeht, die die konkreten Dinge stellen, Dinge, an denen die Wahrnehmung gewisse Sachverhalte feststellt, die nun in der objektiven Wirklichkeit der Dinge selbst erklärt werden müssen, bzw. mit der Erklärung der übrigen Wirklichkeit der Dinge, wie sie die Kategorienlehre gibt, in Einklang gebracht werden müssen.

Bhāsarvajña verteidigt - wie bereits gezeigt - die Einheitlichkeit des avayavī unter Zuhilfenahme der

Theorie vom pradeśavṛttitvam des Kontaktes, die er mit rationalen Überlegungen zu den Beziehungen zwischen einer allverbreiteten Substanz und ihren Eigenschaften als notwendig erweist.

Vor ihm aber löst Vyomaśiva die Problematik, die diese Beziehung zwischen einer allverbreiteten Substanz und einer ihr zukommenden Eigenschaft stellt, mit einer Überlegung, die aus der direkten Anschauung hervorgeht:

Einerseits läßt sich Kontakt als das einer Nichtverbindung Entgegengesetzte definieren - andererseits kann sich vom Äther als allverbreiteter Substanz nichts loslösen. Wie also kann es dazu kommen, daß es zwischen Äther und Atom Kontakt und Trennung gibt ?

In der Lösung dieser Frage kommt Vyomaśiva aus der Untersuchung eines der Wahrnehmung zugänglichen Parallelfalles zu diesem Problem zur Beschaffenheit des pradeśavṛttitvam des Kontaktes:

"mūlapradeśād ūrdhvapradeśam ārohataḥ puruṣasya
vrkṣāparityāgenaiva saṃyogā vibhāgāś copalabhyante /
mūlapradeśe vrkṣeṇa saṃyukto madhyapradeśe agra-
pradeśe ceti / na ca pradeśasyaiva te saṃyogāḥ
vrkṣeṇa saṃyukta iti pratyaopalambhāt / pradeśe-
naiva saṃyoge pradeśena saṃyukto na vrkṣeeti jñā-
naṃ syāt / na caitad asti / vrkṣeṇa saṃyukta iti
jñānasya sarvasyām avasthāyām upalabdheḥ /" 486)

"Für einen Mann, der von der Stelle der Wurzel zu einer oben gelegenen Stelle klettert, werden Kontakte und Trennungen [zwischen ihm und dem Baum] wahrgenommen, ohne daß er sich vom Baum loslösen würde. Er ist an der Stelle der Wurzel mit dem Baum in Kontakt, an der mittleren Stelle und an der Stelle der Spitze. Und diese Kontakte gehören nicht bloß zu den Stellen, denn die Wahrnehmung erfolgt in der Vorstellung: 'Er ist mit dem Baum in Kontakt'. Gäbe es nur den Kontakt mit der Stelle, stellte sich die Erkenntnis ein: 'Er ist mit der Stelle in Kontakt, nicht mit dem Baum'; und dies trifft nicht zu, weil in jeder Situation die Erkenntnis beobachtet wird: 'Er ist mit dem Baum in Kontakt'."

Genau wie bei Bhāsarvajña folgt auch bei Vyomaśiva der Ableitung des pradeśavṛttitvam des Kontaktes eine Untersuchung der Frage, ob denn nicht vielleicht das pradeśavṛttitvam des Kontaktes eines avayavī dadurch erklärt werden könnte, daß der avayavī gar keinen Kontakt habe, sondern nur einem seiner Teile dieser Kontakt zukomme. Und mit den gleichen Überlegungen wie jenen, die später auch Bhāsarvajña verwendet, wird diese Möglichkeit abgelehnt: Hätte immer nur ein Teil - also eine Materialursache - einer Substanz den Kontakt dieser Substanz, dann gäbe es die Dinge dieser Welt nicht, da so die Atome, die ja keine Teile mehr haben, niemals einen Kontakt haben könnten, und ohne Kontakt können sie nichts aufbauen.⁴⁸⁷⁾

Vācaspati, der sich wie Bhāsarvajña ebenfalls mit den drei Argumenten Dharmakīrtis gegen die Einheit des avayavī auseinandersetzt, kommt bei seiner Untersuchung des Kontakt-Problems aus den Gegebenheiten, die die Wahrnehmung zeigt, zu der Erkenntnis, daß es sich bei Kontakt etc. um Eigenschaften handeln muß, die ihr Substrat nicht umfassen,⁴⁸⁸⁾ nachdem er zuvor, genau wie Bhāsarvajña, das Problem des "raktakṛatvat" (Gefärbt- und Nichtgefärbtsein) insoweit aufgelöst hat, daß es sich dabei um Kontakt bzw. Nichtkontakt mit einer farbigen Substanz handelt.⁴⁸⁹⁾ Weiterungen oder Abweichungen von dem, was die übrigen Texte zum pradeśavṛttitvam zu sagen haben, bringt er nicht. Er befaßt sich hier auch nicht mit den frühen Ansätzen des Systems, die ursprünglich das pradeśavṛttitvam des Kontaktes notwendig erscheinen lassen haben dürften, obwohl sie ihm bekannt waren,⁴⁹⁰⁾ und er beschäftigt sich auch nicht mit der Frage, ob der Kontakt des avayavī nicht bloß ein Kontakt eines Teiles, einer der Ursachen des avayavī sein könnte.

Die Notwendigkeiten für die Annahme des pradeśavṛttitvam des Kontaktes liegen im Grunde für den gesamten hier behandelten Zeitraum der Geschichte der Systeme des Nyāya und des Vaiśeṣika ziemlich klar zutage. Die diversen Sachverhalte, die man beim Kontakt von konkreten Gegenständen - avayavīs - beobachten kann, und die man für den

Kontakt von allverbreiteten Substanzen erschließen kann, verlangen eben, daß der Kontakt als Eigenschaft verstanden wird, die nur an einer Stelle ihres Substrates vorkommt. Wie aber verhält es sich mit der Bestimmung dieser Substrate durch diese Eigenschaft, die nur an einer ihrer "Stellen" vorkommt? Wie kann einem Ding, das realiter keine Stellen hat, weil es ein einziges ist, eine Eigenschaft nur an einer Stelle zukommen?

Das Problem, an einer ausgedehnten Substanz verschiedene Stellen zu unterscheiden, ist zweifellos ein Problem des Raumes. Und an diesem Problem des Raumes scheint mir auch der gesamte erkenntnistheoretische Ansatz der Systeme des Nyāya und des Vaiśeṣika - nämlich der Ansatz des extremen Realismus - fraglich zu werden. Es wurde bereits gezeigt, daß man der Meinung war, der avayavī an sich habe keine Stellen, sei eine ungeteilte Einheit.⁴⁹¹⁾ Wenn man nun, um die räumliche Dimension des Kontaktes, der einem avayavī "an einer Stelle" zukommt, zu bestimmen, die Materialursachen dieses avayavī - seine Teile, andere Substanzen - braucht, die sich, räumlich betrachtet, dort befinden, wo der avayavī seinen Kontakt hat, dann wird für den avayavī durch etwas, das nicht real an ihm ist, etwas bestimmt: Eine Stelle des avayavī wird durch einen Teil des avayavī - eine Materialursache - für die Erkenntnis bestimmt.

Die Stellen des avayavī, an denen der Kontakt des avayavī sein kann, wären also etwa dem vergleichbar, was die scholastische Philosophie als "entia rationis cum fundamento in re" bezeichnet, Sie kommen nur zustande, wenn die Erkenntnis den Kontakt des avayavī mit dem Kontakt des Teiles zusammenbringt und dabei die Substanz avayavī durch die Substanz avayavaḥ bestimmt; das "fundamentum in re" ist dabei das reale Kausalverhältnis zwischen und avayavaḥ und avayavī.

Noch fragwürdiger aber wird die Situation für die ewigen allverbreiteten Substanzen. Nehmen wir z.B. den Raum, von dem man lehrte, er sei nur ein einziger, und habe keine Stellen; die Stellen, die man ihm zuschreibe, kämen ihm nur übertragener Weise (bhaktyā) zu.⁴⁹²⁾

Andererseits sollten aber gerade die Kontakte der Dinge mit den verschiedenen Stellen des Raumes die räumlichen Verhältnisse der Dinge zueinander erklären.

Der Raum also hat realiter keine Stellen; als ewige, unverursachte Substanz hat er aber auch keine Materialursachen, die als seine Teile diese Stellen an ihm bestimmen könnten. So kann man die Annahme der Stellen des Raumes wohl nur dadurch erklärt haben, daß ein Sachverhalt von einer anderen Substanz - einer verursachten avayavī-Substanz -, der schon an dieser nicht real ist, auf den Raum übertragen wird, und so die Vorstellung der Stellen des Raumes ermöglicht.

Wie wenig die "Stellen" des avayavī, die ein Kontakt, der nur "an einer Stelle vorkommt", an diesem avayavī impliziert, mit der realistischen Haltung des Systems erklärt werden können, zeigt Bhāsarvajñas Schlußsatz seiner Behandlung des Problems des Kontaktes eines avayavī im Hinblick auf die Einheit des avayavī.

Was bisher von Bhāsarvajñas Behandlung dieses Problems besprochen wurde, war die Ableitung der Lehre vom pradeśavṛttitvam des Kontaktes aus den Notwendigkeiten des Systems des Nyāya und des Vaiśeṣika.

Zum Abschluß jedoch bringt er einen Parallelfall aus der Lehre des Gegners zu jenem Sachverhalt, der seiner Meinung nach mit der Lehre vom pradeśavṛttitvam des Kontaktes erklärt wird: Nämlich ein Fall, in dem auf ein Einheitliches von außen her etwas übertragen wird:

"yathā tvanmate nirvikalpena jñānena tad eva savikalpakam jñānam ātmasadrśam kathamcid utpāditam kathamcin nety abhinnaśyaivāṃśaḥ parikalpyate, tathā saṃyogādyādhārasyāpīty aduṣṭam saṃyogādeḥ pradeśavṛttitvam /"493)

"Wie deiner Meinung nach [indem du lehrst:] 'Durch die vorstellungsfreie Erkenntnis ist eben diese vorstellungshafte Erkenntnis, ähnlich im Wesen, irgendwie entstanden, irgendwie nicht', gerade für ein Ungeteiltes ein Teil vorgestellt wird, ebenso ist auch der Umstand, daß der Kontakt usw.

nur an einer Stelle vorkommen, nicht widerlegt,
[wenn wir sagen:] 'Auch für den Träger des Kon-
taktes usw. [wird ein Teil nur vorgestellt]."

Nach der Lehre des Buddhisten wird die einheitliche vor-
stellungsfreie Erkenntnis unter gewissen Umständen durch
begriffliche Differenzierungen zu einer vorstellenden
Erkenntnis, fehlen diese Umstände, bleibt auch die vor-
stellende Erkenntnis aus. Diese verschiedenen Möglich-
keiten affizieren jedoch die Einheit der Erkenntnis nicht
- es werden dabei nur durch eine Übertragung Differenzier-
ungen der einheitlichen vorstellungsfreien Erkenntnis
vorgenommen. Und ebenso - also ohne den avayavī in seiner
Einheitlichkeit zu affizieren - differenziert der
nur an einer Stelle vorkommende Kontakt den avayavī
nach Stellen, die auf ihn übertragen werden.

6. Das Problem der Bewegung des avayavī.

Ein weiteres Argument Dharmakīrtis gegen die
Einheit des avayavī hat ein weiteres Problem für Nyāya
und Vaiśeṣika aufgeworfen. Dharmakīrti argumentierte,
ein Ding, an dem zugleich ein Teil bewegt sei, ein an-
derer unbewegt, könne nicht ein Einziges sein.⁴⁹⁴⁾

Es wurde bereits gezeigt, daß der Nyāya dieses
Argument als nicht auf den avayavī zutreffend widerlegte,
indem er erklärte, daß Teile, die hier teils bewegt,
teils nicht bewegt sind, zwar verschiedene Substanzen
sind, und daher wirklich nicht ein Einziges sein können,
daß jedoch der avayavī eine andere Substanz als alle
diese Teile ~~sist~~, und von der Bewegung der Teile nicht
betroffen werde. Die Bewegung des avayavī ist eine andere
als die der Teile, und wenn dem avayavī Bewegung zukommt,
dann ist er bewegt, und zwar als ganzer bewegt; wenn ihm
keine Bewegung zukommt, dann ist er als ganzer nicht be-
wegt.⁴⁹⁵⁾

Mit dieser Entgegnung auf Dharmakīrtis Argument
ist jedoch das eigentliche Problem nicht aus der Welt ge-
schafft, ja nicht einmal noch klargemacht.

Die Tatsache, daß - selbst wenn einem avayavī Bewegung zukommt - diese nicht unter allen Umständen in der Wahrnehmungserkenntnis dieses avayavī aufscheinen muß, obwohl alle Voraussetzungen für eine vollständige Wahrnehmung des avayavī gegeben sind, wird in diesen Er widerungen auf den gegnerischen Vorwurf noch nicht explizit gemacht; in ihr aber liegt das Problem für den Realisten: Welches sind die realen Gegebenheiten, die hinsichtlich eines einzigen Objektes in der gleichen Hinsicht zwei verschiedene Erkenntnisse ermöglichen ?

Unglücklicherweise wird nur in zweien der überlieferten Texte des Nyāya und des Vaiśeṣika das Argument Dharmakīrtis aufgegriffen, nämlich in der Nyāyavārttikatātparyatīkā und im Nyāyabhūṣaṇam. Vācaspati jedoch geht auf das eigentliche Problem der Bewegung des avayavī nicht ein, und Bhāsarvajñas Ausführungen dazu sind denkbar ungeeignet, ein allgemein verlässliches Bild von der Haltung der beiden Systeme gegenüber diesem Problem zu geben, da er Bewegung nicht wie die orthodoxe Tradition als eigene Kategorie versteht, sondern als Eigenschaft,⁴⁹⁶⁾ und daher von gänzlich unsignifikanten Voraussetzungen ausgeht.

Das Wenige, das aus den Texten der Vaiśeṣika-Tradition Praśastapādas zum zuvor umrissenen Problem der Bewegung des avayavī zu entnehmen ist, gibt keinen Aufschluß darüber, ob und wie man dieses Problem betrachtet hat.

Praśastapāda und seine Kommentatoren lehren jedenfalls, daß das Substrat einer Bewegung eine einzige Substanz sei.⁴⁹⁷⁾ Das läßt lediglich den Schluß zu, daß, wenn ein konkretes Ding - ein avayavī - als bewegt erkannt wird, diesem Ding tatsächlich Bewegung zukommen muß, und zwar diesem Ding selbst, nicht etwa einigen, oder allen seiner Teile, denn die erkannte Bewegung kann nur in einem einzigen Substrat sein, und dieses einzige Substrat kann nur der eine avayavī sein, nicht aber die vielen Teile.

Im Großen und Ganzen aber scheint der Tradition Praśastapādas die Gefahr, die sich aus einer der Anschauung nach variablen Erkenntnis bezüglich eines avayavī, die ihn

teils/bewegt, teils unbewegt erscheinen läßt, für die Einheit des avayavī ergibt, nicht Problem geworden zu sein, obgleich sie sich mit Fragen auseinandersetzt, die sich daraus ergeben, daß es Bewegungserkenntnisse gibt, die der Anschauung entsprechend verschieden sind.⁴⁹⁸⁾

Die Darstellung hier muß sich daher mit dem heterodoxen Lösungsversuch des Problemes, den Bhāsarvajña bietet, begnügen. Da Bhāsarvajña, wie schon erwähnt, Bewegung als Eigenschaft versteht, liegt es für ihn nahe, hier den gleichen Weg zu beschreiten, den das System für den Fall einer anderen Eigenschaft bereits als möglich aufgezeigt hat, nämlich die räumliche Dimension der Bewegung an ihrem Substrat durch ihre besondere Definition als avyāpyavṛtti-, als Eigenschaft, die ihr Substrat nicht umfaßt, zu erklären. So bringt Bhāsarvajñas Behandlung des Problems der Bewegung des avayavī wenigstens einige Ergänzungen zur Lehre vom avyāpyavṛttitvam.

Für Bhāsarvajña jedenfalls erklärt der Umstand, daß Bewegung über die Beschaffenheit verfügt, ihr Substrat nicht zu umfassen, daß ein und derselbe avayavī, obwohl er eine Einheit ist, Objekt zweier entgegengesetzter Erkenntnisse ist, nämlich daß er bewegt ist und daß er unbewegt ist:

"saṃyogavac calanasyāpi pradeśavṛttitvam tenaikasyāpi calācalapratyayaviśayatvam na virudhyate" ⁴⁹⁹⁾

"Das Bewegtsein kommt nur an einer Stelle vor, wie ein Kontakt. Dadurch wird nicht widersprochen, daß ein Einziges Gegenstand der Vorstellung 'bewegt' und 'unbewegt' ist."

Im Anschluß daran kommt dann ein Fall der Bewegung zur Sprache, der zunächst ihre Bestimmung als avyāpyavṛtti- in Frage zu stellen scheint:

Es zeigt sich z.B., daß ein Mann, der läuft, völlig bewegt ist, sein Bewegtsein ihn also ganz offensichtlich umfaßt. Man mußte diesen doch jedenfalls wahrscheinlichen Sachverhalt als unwirklich erklären, seine Erkenntnis als falsche Vorstellung, und greift auch hier auf einen Fall des Kontaktes, der ähnliche Schwierigkeiten bereitet haben

dürfte, zurück: Obwohl nämlich der Kontakt als Eigenschaft definiert ist, die ihr Substrat nicht umfaßt, gibt es Fälle, in denen es sehr den Anschein hat, als umfaßte er eines seiner beiden Substrate sehr wohl, nämlich z.B. wenn ein Tuch im Wasser liegt, also vom Wasser ganz umgeben ist.

In beiden Fällen - dem der Bewegung des laufenden Mannes und dem des Kontaktes, der dem im Wasser liegenden Tuch gemeinsam mit dem Wasser zukommt - hilft man sich mit folgender Erklärung: Die falsche Vorstellung eines Kontaktes, der sein Substrat umfaßt, rührt daher, daß man den Kontakt des Tuches mit dem Wasser gemeinsam mit all den Kontakten der Teile des Tuches mit dem Wasser wahrnimmt; ebenso rührt die falsche Vorstellung, daß ein Bewegtsein sein Substrat umfaßt, daher, daß man das Bewegtsein des avayavī gemeinsam mit dem aller Teile wahrnimmt:

"dhavati puruṣe calanasyāpradeśavṛttitvopalambhād ayuktam iti cet, evaṃ tarhi vastrodakādīsaṃyogasyāpradeśavṛttitvopalambhāt saṃyogasyāpi pradeśavṛttitvam ayuktam / tatrodakādīnā sarvāvayavasamyo-gaiḥ saha vastrādeḥ saṃyogopalambhād apradeśavṛttī-abhimāna iti cet, samānam atrāpi sarvāvayavacalanaiḥ sahāvayavinaś calanopalambhād apradeśavṛttī-abhimāna eveti" 500)

[/Einwand:] Es ist unrichtig [daß Bewegung ihr Substrat nicht umfaßt], weil bei einem laufenden Mann wahrgenommen wird, daß das Bewegtsein nicht [nur] an einer Stelle vorkommt.

[/Erwiderung:] So wäre dann auch unrichtig, daß Kontakt [nur] an einer Stelle vorkommt, weil wahrgenommen wird, daß der Kontakt eines Gewebes mit dem Wasser usw. nicht [nur] an einer Stelle vorkommt.

[/Einwand:] [Für den Kontakt kann das nicht behauptet werden, denn] dabei kommt es zur falschen Erkenntnis des nicht-[nur]-an-einer-Stelle-Vorkommens, weil der Kontakt des Gewebes mit dem Wasser usw. gemeinsam mit den Kontakten aller Teile [des Gewebes mit dem Wasser] wahrgenommen

wird.

[Erwiderung:] Hier [im Falle der Bewegung] ist es das gleiche; weil das Bewegtsein des avayavī gemeinsam mit den Bewegungen aller Teile wahrgenommen wird, kommt es bloß zu einer falschen Erkenntnis des nicht-[nur]-an-einer-Stelle-Vorkommens."

Dies erklärt leider nicht, wieso es in den beiden Fällen von Kontakt bzw. Bewegtsein zu dem Sachverhalt des pradeśavṛttitvam kommt bzw. worin in diesen beiden Fällen das pradeśavṛttitvam besteht. Damit wurde lediglich gezeigt, daß dieses an anderer Stelle⁵⁰¹⁾ als notwendig erwiesene Phänomen in diesen beiden Fällen entgegen dem Augenschein möglich ist. Daß man sich aber dieser Mühe unterzogen hat, läßt erkennen, daß man unter dem pradeśavṛttitvam von Kontakt und hier auch Bewegung keine bloß mögliche, sondern eine notwendige Bestimmung verstanden hat.

Für die Beurteilung des objektiven Sachverhaltes, der für den avayavī besteht, wenn einige seiner Teile bewegt sind, ist damit ein sicherer Ausgangspunkt erstellt: Wenn es zu der Erkenntnis, daß der avayavī bewegt ist, kommen kann, inhäriert ihm jedenfalls Bewegung. Diese allerdings ist so beschaffen, daß sie bezüglich ihres Substrates die Erkenntnis "bewegt" bewirken kann, aber nicht muß, wenngleich sie objektiv in beiden Fällen gegeben ist.

Diese Situation zu beschreiben bedient sich Bhāsarvajña wieder einer Parallelität zwischen Kontakt und Bewegung: Wenn man einerseits zurecht sagen kann, daß auch dem Körper ein Kontakt mit einem Krug zukommt, wenn ein Kontakt zwischen diesem Krug und den Fingern gegeben ist, dann läßt sich nicht zurecht diese Unterscheidung anstellen, daß andererseits der Körper nicht bewegt sei, wenn sich etwa die Hand bewegt:

"kuḍyādinā aṅgulisaṃyoge śarīrasyāpi saṃyogo 'sti, na tu hastacalane 'pi śarīrasya calanam ity atra viśeṣaṇiścaye pramāṇaṃ na paśyāmaḥ"⁵⁰²⁾

"Hinsichtlich der Unterscheidung dieses Unterschiedes: 'Im Kontakt mit den Fingern kommt auch

dem Körper ein Kontakt mit einem Krug usw.
(den die Finger berühren) zu; nicht aber ist
der Körper bewegt, wenn auch die Hand bewegt
ist', sehen wir kein Erkenntnismittel."

Es läßt sich nicht feststellen, ob Bhāsarvajñas Abweichen von der klassischen Kategorienlehre, das in seiner Ablehnung einer eigenen Kategorie Bewegung zu sehen ist, vielleicht darauf zurückzuführen ist, daß er das Problem, das sich durch die Tatsache zweier verschiedener möglicher Erkenntnisse bezüglich ein und desselben Objektes - nämlich die Erkenntnisse "bewegt" und "unbewegt" bezüglich desselben avayavī - ergibt, deutlich verstanden hat, und daß er weiter keine günstigere Lösung für möglich gehalten hat, als der Bewegung die Beschaffenheit des avyāpyavṛttitvam zuzuschreiben. Möglich wäre es jedenfalls, in diesem Fall seine von der Tradition abweichende Lehre darauf zurückzuführen, daß er die Lösung des Problems der Bewegung des avayavī in einem nur auf die Eigenschaften anwendbaren Theorem erblickte, und sich daher veranlaßt sah, Bewegung als Eigenschaft zu interpretieren. Dagegen spricht allerdings, daß die von ihm ausdrücklich vorgenommene Einbeziehung der Bewegung in die Definition der Eigenschaften in einem anderen Kontext steht.

ANMERKUNGEN

- 1) E.Frauwallner, GiPh, II, p.166
- 2) E.Frauwallner, GiPh, II, p.197 bezeichnet jene Form des Vaiśeṣika-Systems, die in Praśastapādas Werk überliefert wurde, als klassische
- 3) E.Frauwallner, GiPh, II, pp.8-9
- 4) Dh.N.Shastri, Critique, pp. xi ff.
- 5) E.Frauwallner, GiPh, II, pp.162-166
- 6) MBhā., Vol.II, pp.379,20-380,4
- 7) Dictionary of Pāṇinī, ed. Katre, p. 147
- 8) vgl. Renou,L., Terminologie grammaticale, p.67
- 9) s. E.Frauwallner, GiPh, II, p.28
- 10) s. E.Frauwallner, GiPh, II, p.27
- 11) vgl. E.Frauwallner, GiPh, II, pp.83f.
- 12) vgl. Kap. III,1) in dieser Arbeit
- 13) Nur die Mehrschichtigkeit des Textes der Nyāyasūtren kann verständlich machen, daß in diesem Text Aussagen zum Problem des avayavī gefunden werden, die teils so altertümlichen Charakter haben, daß für sie die Voraussetzungen der Kategorienlehre noch nicht vorstellbar sind (vgl. die Besprechung von NS II,1,33 und NS III,1,7-11 in diesem Abschnitt), teils aber bereits auf Argumente gegnerischer Autoren zurückzuführen sind, die ins 3. und 4. Jh.n.C. zu setzen sind (Vgl. die Besprechung von NS IV,2,6-10 im 2. Abschnitt des folgenden Kapitels. Zur Datierung Āryadevas s. Tucci, Pre-Diñnāga, Introduction).

Zusammenfassend läßt sich zur Textgeschichte des Nyāyasūtram Folgendes sagen(vgl. dazu W.Ruben, NS,pp. XIV-XVIII; E.Frauwallner, GiPh, II, p.321,A.78; G.Oberhammer, Vāda, pp. 64ff.; G.Tucci, Pre-Diñnāga, Introduction): Ein altes Vāda-Handbuch, das sich durch eine Aufzählung von Erkenntnisgegenständen (prameyāṇi) in NS I,1,9-22) als naturphilosophisch interessiert erweist, und das auf einer etwas höheren Entwicklungsstufe jener Vāda-Tradition steht, der auch die Vāda-Regeln Carakas zuzuschreiben sind, als Caraka selbst, bilden Adhyāya I und V. Nach Nāgārjuna werden jene Teile

des II Adhyāyaḥ, die sich mit der Gültigkeit der Erkenntnismittel befassen, zu diesem Vāda-Handbuch hinzugefügt.

Noch später, zum Ende des 4.Jh.n.C., erfolgt die Verschmelzung dieses Vāda-Handbuches mit einer naturphilosophischen Lehre, deren Gegenstände den in NS I, 1,9-22 aufgezählten prameyāṇi gleichkommen (Es ist daher auch möglich, daß NS I,1,9-22 zugleich mit Adhyāya III und IV erst in NS aufgenommen wurde. Die Datierung dieses Vorganges beruht auf der Annahme, daß Vasu, der die Sūtren von Adhyāya III und IV als selbständig belegt, Vasubandhu der ältere ist, nach E.Frauwallner ca. 320-380 n.C.). Diese Lehren sind selbst aber als älter belegt: Āryadeva kennt sie bereits; allerdings werden Sūtren aus Adhyāya III und IV, die diese Lehren beinhalten, von Deva Kommentator Vasu noch als selbständig existierend bezeugt - sie werden dem Vaiśeṣika zugeschrieben. Nach E.Frauwallner beinhalten NS I,1,9-22 und das dazugehörige Material aus den Adhyāyas III und IV eine Vorstufe des Vaiśeṣika, eine Naturphilosophie, die noch nicht über eine ausgeformte Atomlehre oder gar Kategorienlehre verfügt (vgl. die Darstellung dieser Naturphilosophie bei E.Frauwallner, GiPh, II, pp.73-81. In einer Passage, die einen Topos der alten Naturphilosophie behandelt, die Seele, findet sich die in diesem Abschnitt besprochene Stelle NS III,1,7-11).

Diese Verteilung des Materials auf Adhyāyas ist nur im Groben zu verstehen; auch in den Adhyāya II, die Ergänzung des Vāda-Handbuches, sind nämlich Sūtren eingeflochten worden, die Āryadevas Kommentator Vasu noch als Vaiśeṣika-Aussagen belegt (Ein solches Sūtram, II,1,28, leitet die Stelle ein, in der sich das in diesem Abschnitt der Arbeit behandelte Sūtram II,1,33 findet).

Was schließlich die Endredaktion des NS anbelangt, die zur überlieferten Form des Textes geführt hat, muß mit einer Reihe von interpolierten Exkursen gerechnet werden, die besonders Adhyāyaḥ III und IV um Gegenstände

bereichern, die nicht zur alten Naturphilosophie gehören, oder Gegenstände der alten Naturphilosophie vom Standpunkt der neueren Zeit behandeln (In einer solchen Interpolation - vermutlich NS IV,2,1-37, der Erörterung der Realität der Außenwelt - findet sich die in diesem Abschnitt behandelte Stelle NS IV,2,6-10, die Āryadeva und wahrscheinlich auch Vasu voraussetzt)! Es kann wohl als sicher angenommen werden, daß diese Interpolationen später als die Verschmelzung von Vāda-Handbuch und alter Naturphilosophie, bestenfalls aber gleichzeitig mit ihr vorgenommen wurden.

- 14) E.Frauwallner, GiPh, II, pp.315ff.
- 15) s.H.v.Glasenapp, Entwicklungsstufen, pp. 273 (1) ff.
- 16) Die Lehre von den durch Hitzeeinfluß veränderten Atomen (pākaja-) ist ein Sonderfall, bzw. eine zur Lösung eines Sonderfalles aufgestellte Theorie, und wird daher hier nicht berücksichtigt.
- 17) vgl.Kap. III,4)
- 18) vgl.E.Frauwallner, PhB, pp. 118ff.
- 19) vgl.E.Frauwallner, GiPh, II, pp.115-117
- 20) s.E.Frauwallner, GiPh, II, pp. 144-146
vgl.auch E.Frauwallner, Sprachtheorie und Philosophie im Mahābhāṣyam des Patañjali. WZKSO IV, pp.92ff.
- 21) E.Frauwallner, GiPh, II, p.119
- 22) E.Frauwallner, GiPh, II, p. 146
- 23) E.Frauwallner (GiPh, II, p.328, A. 197) hat die Vermutung geäußert, daß die Aufstellung der Kategorie Inhärenz in der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Teilen und Ganzem ihren Ausgangspunkt hatte. Ich hoffe, den zu dieser Vermutung führenden Gedankengang in den folgenden Sätzenrichtig nachvollzogen zu haben.
- 24) Obwohl auch für die Vaiśeṣikasūtren wie für NS der Grundsatz gilt, daß sie ältere und jüngere Bestandteile enthalten, läßt sich hier keine deutliche Schichtung erkennen. Der Eindruck, den die für das Problem des avayavī relevanten, hier untersuchten Sūtren hervorrufen, ist, daß immer wieder vorgenommene vereinheitlichende Redaktionen den gesamten Text im Sinne der ins System aufgenommenen Neuerungen umgestaltet

haben.

In der überlieferten Form dürfte daher das gesamte VS im Sinne der Atom- und Kategorienlehre durchgearbeitet sein. E. Frauwallner setzt diese überlieferte Gestalt der VS in die letzte Zeit des klassischen Systems, also in zeitlich Nähe der Werke Candramatis und Praśastapādas, die er als Abschluß der Entwicklung des klassischen Vaiśeṣika betrachtet (s. E. Frauwallner, GiPh, II, pp. 314-316). Sind diese beiden Autoren ins 5. (Candramati) und in die 2. Hälfte des 6. Jh. n. C. (Praśastapāda) zu setzen (s. E. Frauwallner, Candramati), wäre also für das Vaiśeṣikasūtram in der vorliegenden Gestalt das 4. Jh. n. C. anzusetzen (s. E. Frauwallner, Zur Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems, p. 135; Dort wird gezeigt, daß Teile des VS Vṛṣagana, der Anfang des 4. Jh. n. C. lebte, voraussetzen)!

25) PDhS, p. 696, 3-4

26) VSV, p. 61, 14

27) PDhS, pp. 436, 17-22; 435, 18-19

28) E. Frauwallner, GiPh, II, p. 186

29) vgl. G. Oberhammer, Vāda, passim

30) E. Frauwallner, Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems.

31) E. Frauwallner, PhB, p. 356

32) E. Frauwallner, Dignāga.

33) vgl. T. Vetter, PVin, pp. 11-15

34) vgl. die Orientiertheit der Logik Vṛṣaganas an der Ontologie des Sāṃkhya bei E. Frauwallner, Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems, pp. 42ff.

35) vgl. E. Frauwallners Beurteilung von "satkāryavādaḥ" und "asatkāryavādaḥ" in GiPh, II, p. 167.

36) Tucci, SS, pp. 54, 27ff.

37) Die Formulierung des Pūrvaśākin Āryadevas zeigen, daß er die Gegenstände als Konglomerat von Gegebenheiten (dharmāḥ) wie "rūpaṃ" versteht, also keinen Substanzbegriff verwendet, obwohl er einen realistischen Standpunkt vertritt.

38) vgl. AK I, 33 ab

39) vgl. Schmithausen, L, Sautrāntikavoraussetzungen, p. 123

- 40) Da die Unterscheidung von unmittelbarer, vorstellungs-
freier und reflektierender, vorstellender Erkenntnis
schon in einem so frühen Werk wie dem Vijñānakāyaḥ des
Devaśarmā auftritt (s.E.Frauwallner, Abhidharmastudien,
WZKSO VIII, p.90), scheint es mir gerechtfertigt, dem
Pūrvapakṣin in NS diese Gedankengänge vorauszusetzen.
- 41) vgl. E.Frauwallner, PhB, p.119, zum Verhältnis zwischen
Sarvāstivāda und Sautrāntika.
- 42) AKBh, pp.333,21-334,12. AKBh dürfte hier ältere Sautrā-
ntika-Dogmatik referieren.
vgl. auch E.Frauwallner, PhB, pp.120-122
- 43) Ich behalte weiterhin die Sūtrenzzählung Rubens bei,
obgleich der hier verwendete Text des NBh einer
anderen Zählung folgt.
Für Pakṣilasvāmin, den Autor des Nyāyabhāṣyam, ist die
Kenntnis des klassischen Vaiśeṣika in seinen Aussagen
zum Problem des avayavī vorauszusetzen. Seine Lebens-
zeit wird für die 1.Hälfte des 5.Jh.n.C. angenommen
(s.E.Steinkellner, Nyāya). Es scheint mir hier ange-
bracht, zu bemerken, daß seine Behandlung des Problems
nicht auf die Polemik Vasubandhus eingeht. Vasubandhu,
der Verfasser des AKBh und der VVMS, den ich für ein
und denselben halte (vgl. Abschnitt 4 dieses Kapitels),
nämlich Vasubandhu den Jüngeren, dürfte ihm also nicht
bekannt gewesen sein.
- 44) NBh, pp.96,1-97,1
- 45) ~~NBh~~, VS I,1,8
- 46) Tucci, ŚŚ, pp.54,27-56,9
- 47) NBh, pp.259,12-261,6
- 48) Tucci, ŚŚ, pp.41,14-42,12
- 49) NBh, p.102,1-4
- 50) Die Formulierung "atasmins tad iti pratyayaḥ" ist die
Definition Pakṣilasvāmins für eine irrtümliche Er-
kenntnis (vgl.L.Schmithausen, Mandana, p.145)
- 51) NBh, p.102,13-14
- 52) NBh, pp.102,15-103,1
- 53) Tucci, ŚŚ, p.41,30-37
- If pines and cypresses and so on are not different from
the forest, one must not say "one forest". If one says

"one forest", pines and cypresses also must be one, because they are not different from the forest. And as regards the pine-tree, the root, the stem, the branches, the joints, the flowers and the leaves, they also must be refuted in the same way. Like the army and so on, all the objects must absolutely be refuted in the same way.

54) Tucci, ŚŚ, p.6,1-2

The unbeliever says: "Your books are faulty. Because in the beginning they do not speak of happiness."

55) Tucci, ŚŚ, p. 9,22-23

The unbeliever says: "Because in the beginning there is happiness, the rest is also happiness."

56) Tucci, ŚŚ, p.9,31

The unbeliever says: "As the trunk of an elephant."

57) Tucci, ŚŚ, p.10,1-2

The follower says: "It is not so, because there will be the error of the non-existence of the elephant."

58) Tucci, ŚŚ, p.10,3-17

"If the elephant is different from the trunk then the head, feet and so on also must be different. In the same way then, there will not be an elephant as a separate (object). If in the parts there is inherent the totality of the parts, why are the feet not in the head? - as it is explained(further) in the refutation of the diverse.

If the elephant is not different from the trunk, there will also be no elephant as a separate (object). If the whole (litt.having parts, avayavin...) and the parts (avayava...) are not different, the head must be the foot; because both these things would not be different from the elephant, as it is explained(further) in the refutation of the identity. In the same manner, this thing which is happiness, ..., cannot be obtained.

59) Tucci, ŚŚ, pp.46,29-47,14

The unbeliever says: "If ~~existence~~ is not so. Because the existence manifests the pot, etc, like the lamp."

The follower says: "If existence can manifest (the objects) like the lamp, the pot must be already existent."

"If (the thing) characterised is demonstrated, through the characteristics, how is it that unity does not become a duality ?"

60) vgl. hier Punkt b)

61) Tucci, ŚŚ, pp.47,25-48,2

The believer says: "If the whole is in the part, how is it that the head is not in the foot?"

62) Tucci, ŚŚ, p.48,3-10

"The whole is like the part."

If (one says that) in the foot the whole is similar to that part which is the foot, etc., and the same is the ~~the~~ case as regards the other parts, then, the whole must be one with the parts. And therefore, that whole which is called the body must be nonexistent. In the same way, the existence by itself of the parts like foot and so on, is equally refuted as the whole. Because the whole does not exist, the parts also are not existent.

63) Tucci, ŚŚ, p.48,11-12

The unbeliever says: "it is not so, because there are the atoms."

64) VS IV,1,1-2, sad akāraṇavat tan nityam / tasya kāryaṃ liṅgam /

65) Tucci, ŚŚ, p. 79,9-22

The unbeliever says: "Although it is not omnipresent, the atom eternally exists. It is not omnipresent, but eternal because the characteristics of its own effects exist."

The follower says: "Two atoms are not united with their whole body, because the effect is not round."

CS, IX, 12-14

hetuḥ kaścana deśaḥ syād yasyāhetuś ca kaścana /
sa tena jāyate nānā nānā nityo na jāyate //12//
hetor yat pārimaṇḍalyaṃ phale tan naiva vidyate /
yogaḥ sarvātmanā tasmād aṇūṇāṃ nopapadyate //13//
aṇor ekasya yat sthānaṃ tad anyasyāpi neṣyate /
tad dvayor hetuḥ phalayoḥ saṁsthānaṃ neṣyate samam //14//
(Die Übersetzung von E.Frauwallner findet sich in
PhB, pp. 219-220)

66) Tucci, ŚŚ, p.80,9ff.

And again, they must have a shape because dharmas have (this) characteristic. If the atoms have a shape, they must be long, short, square, round and so on; and therefore the atoms must have parts;

- 67) Tucci, ŚŚ, p79,35-36

The atoms are not eternal because thex are seperated by ether.

Die Verwendung des Wortes 'seperated' scheint mit in diesem Zusammenhang nicht sinnvoll, es muß sich wohl, wie Ruben übersetzt, um "durchdringen" handeln bei "vyatibhedah".

- 68) CŚ, IX,15-16, pp.50-51

yasya pūrvah pradeśo 'sti pūrvo 'mśas tasya vidyate /
anor yena pradeśo 'sti tenānur nānur ucyate //15//
grahanaṃ pūrvabhāgena paścādbhāgena varjanam /
tad dvayaṃ naiva yasyāsti sa gantā 'pi na jāyate //16//
(Die Übersetzung E.Frauwallners findet sich in PhB, p.220)

- 69) Tucci, ŚŚ, pp.79,31ff.

If there is a conjunction of many (atoms), then, the effect is great. Because the atoms are united with one part, (Therefore) they must have parts.

- 70) s. Ruben, W., NS, pp.216f. A.284

- 71) vgl. L.Schmithausen, Maṇḍana, pp.150, 234f.

- 72) NBh, p.292,3-17

- 73) Bis hierher, also unter Ausnahme der folgenden Begründung, stimmt dieses Argument mit NS IV,2,7 überein.

- 74) Hier geht NBh auch insofern über NS hinaus, als es die Möglichkeiten des Vorkommens des Ganzen in den Teilen noch differenziert.

- 75) In VS IV,1,6 wird das Besitzen von mehreren Substanzen als Substrat als Voraussetzung für Wahrnehmbarkeit festgelegt.

- 76) Hier, wie auch bei der nächsten Frage, geht NBh nur in der Begründung des Argumentes über NS hinaus.

- 77) Hier dürfte es sich um eine weitgehende Uminterpretation des in NS vorliegenden Gedankens handeln. Während NS die Frage nach der Identität von Teilen und Ganzem stellt, werden hier die beiden Phänomene doch als unterschieden vorausgesetzt.

- 78) In NBh p.98,7-8 wird der Umstand, daß der Begriff der Einheit die Vorstellungen "vollständig" und "teilweise" ausschließt, so begründet: Das Wort "vollständig" läßt

sich nur anwenden, wenn die Volzähligkeit einer bestimmten Anzahl von Einzeldingen bezeichnet werden soll, "unvollständig" nur dann, wenn aus dieser Anzahl ein Rest ausgeschieden ist.

79) NBh, p.293,1-4

80) Der Terminus "samavāyah" wird nicht genannt; Pakṣilasvāmins Definition des Vorkommens des Ganzen in den Teilen entspricht jedoch der Definition des samavāyah im Vaiśeṣika.

81) NBh, p.295,6-7

Die Alternative, das Aufhören der Schwierigkeiten im Atom, ist für Pakṣilasvāmin nicht mehr die naheliegendste Entgegnung auf den Einwand (anders das Sūtram), sondern Überleitung zum Darstellen weiterer Gegebenheiten seiner Ontologie, nämlich der Atome, die er dem absoluten Nichts des Gegners gegenüberstellen wird.

Für ihn sind die Schwierigkeiten im Verhältnis zwischen Teilen und Ganzem nach Klärung des Sachverhaltes durch das Einführen der Inhärenz nur noch Scheinprobleme, daher können sie auch gar nicht bis zum Atom fortgesetzt werden.

82) NBh, p.295,8-9

83) NBh, p.296,1-4

84) NBh, p.297,1-3

85) VS IV,1,1

86) NBh, p.297,9-11

87) NBh, p.298,3-6

88) NBh, pp.298,10-299,4

89) VS VII,1,26

90) s.Ui,DPŠ, p.111,16-22

91) NBh, p.299,9-10

92) NBh, pp.299,11-300,14; die folgende Erklärung beruht auf NV, p.1058,6-7

93) s.Ui,DPŠ, p.111,6-7

94) NBh, p.301,6-13

95) Daß dies hier gemeint ist, geht m.E. aus dem Verweis "taḍ uktam - avayavāvayaviprasaṅgaś ca evaṁ ā pralayāt iti" hervor, der auf die Passage "sa āśrayaṁ vyāghnam ātmaghātāya kalpata iti" hinweist, die unter NS IV,2,15, dem verwiesenen Zitat, aufscheint.

- 96) vgl. E.Frauwallner, GiPh, I, p.284
- 97) NBh, p.257,10, utpattivināśadharmā cāvayavī siddha iti.
- 98) Dies ist umso erstaunlicher, als bereits NS IV,1,29 (sarvaṃ nityaṃ pañcabhūtanityatvāt) das Grundkonzept des satkāryavādaḥ kennt (vgl. auch Liebenthal, Satkārya, pp.32f.), Āryadeva - der Diskussionspartner in einigen Debatten aus NS und NBh - in Aks.śat. 8,12 und in ŚŚ VII bereits den Terminus "sarkāryam" gebraucht, Pakṣila-svāmin die Lehre unter NS IV,1,29 ausführlich bespricht und unter NS IV,1,50 auch den Terminus belegt. Liebenthal, Satkārya, pp.49-52, sieht eher eine Polartät zwischen Sāṃkhya und Sarvāstivāda, Sautrāntika und Madhyamaka in der Frage satkārya - asatkārya. Daß dem Sāṃkhya die Auseinandersetzung mit dem Nyāya und dem Vaiśeṣika unwesentlich war, scheint allerdings durch den Inhalt von YD zu SK 9 widersprochen (Liebenthal kannte YD noch nicht; in YD wird der buddhistische Standpunkt abschließend in einem Absatz abgetan, während der Lehre des Nyāya und des Vaiśeṣika fast der gesamte übrige Abschnitt gewidmet ist). Daher dürfte es eher so gewesen sein, daß Nyāya und Vaiśeṣika in der Frage des avayavī die Buddhisten für die wichtigeren Gegner gehalten haben und daher die Auseinandersetzung mit dem Sāṃkhya in dieser Frage als zweitrangig betrachteten.
- 99) YD, pp.49,21-51,3; 52,31-54,17
- 100) VS I,1,8 dravyāṇi dravyāntaram ārabhante /
- 101) Eine der Begründungen dieses Pūrvapakṣins dafür, daß Teile und avayavī nicht getrennt wahrgenommen werden können, entspricht der, die in NBh zu NS IV,2,28 steht. Die darin aufscheinende Definition der Inhärenz, die NBh "āśrayāśritabhāvaḥ) formuliert, formuliert er jedoch "ādhārādheyaabhāvaḥ", also eher in Übereinstimmung mit PDhS, p.58,14-15 "ādhāryādhārabhūtānāṃ ... sambandhaḥ"
- 102) YD, p.50,19-20
- 103) YD, p.50,20-23
- 104) vgl. diesen Beweis mit NBh p.257,10, utpattivināśadharmā cāvayavī ...
- 105) YD, p.50,26

106) s.YD, p.50,27-29

107) In diesen Beweisen fällt auf, daß das Zutreffen des Grundes im zu beweisenden Fall (die pakṣadharmatā) nicht formuliert ist. Die Forderung, dies ausdrücklich zu formulieren, kann als von Dignāga in die indische Logik eingeführt betrachtet werden.

Uddyotakara, dessen Lebenszeit etwa in die 2.Hälfte des 6.Jh.n.C. fällt, befaßt sich ausführlich mit der Polemik Vasubandhus, obwohl selbst Vasubandhu der Jüngere (lt. E.Frauwallner, Date Vasubandhu, um 400-480 n.C.) mehr als ein Jahrhundert vor ihm gelebt hat. Dignāga (480-540), der ausführlich gegen Nyāya und Vaiśeṣika polemisiert hat (vgl. E.Frauwallner, Dignāga), läßt sich in Fragen des avayavī nicht als Gegner Uddyotakaras feststellen. Auch in seiner Auseinandersetzung mit sāmkyistischen Einwänden gegen die Lehre vom avayavī dürfte sich Uddyotakara eher auf vor-Dignāgaeisches Material beziehen - Parallelen zur Polemik in der Yuktidīpikā (ca. 550) finden sich im NV nicht.

Das Verhältnis Uddyotakaras zu seinen vermutlichen Zeitgenossen Bhāvivikta und Aviddhakarṇa (vgl. E. Steinkellner, Nyāya) läßt sich auch aus Fragmenten dieser beiden Autoren, die mit dem Problem des avayavī in Beziehung zu setzen sind, nicht klären.

108) STK, pp.45,3-46,4 richtet sich gegen einen Unterschied von Wirkung und Ursache, wobei das Beispiel "Stoff und Fäden" eindeutig auf den avayavī und dessen Substrate nach Nyāya- und Vaiśeṣika-Lehre verweist. Dabei entsprechen die beiden Gründe für das Nichtverschiedensein, "taddharmatvāt" und "upādānopādeya-bhāvāt" (STK, p.45,5-7) dem ersten in NV zitierten Grund "arthāntaram arthāntarasyāvayavo na bhavati" (NV, p. 479,6); das Beispiel "yathā gaur aśvasya" findet sich ebenfalls in beiden Werken gleichlautend zu den einander entsprechenden Gründen. In völlig gleichem Wortlaut erscheint der Grund "saṃyogāprāptyabhāvāt" in beiden Werken (NV, p.491,13; STK, p.45,10), ebenso der Grund "gurutvāntarakāryāgrahanāt" (NV, p.492,10; STK, p.45,13).

- 109) Die Aussage Vācaspatīs in STK, p.41,7 "...ityādi nyāyavārttikatātpariyatīkāyām abhihitam asmābhiḥ", bezeugt, daß er NVTT vor STK verfaßt hat, und daher NV ausführlich gekannt hat, als er STK verfaßte.
- 110) NV, p.479,6-7
- 111) NV, p.486,11-13
- 112) NV, p.486,18
- 113) s. NV, p. 486,18-21
- 114) NV, p.487,8
- 115) s. NV, p.487,8-10
- 116) NV, p.487,15
- 117) s. NV, p.487,15-22
- 118) NV, p.488,2
- 119) s. NV, p.488,2-4
- 120) NV, p.488,9
- 121) s. NV, p.488,9-11
- 122) NV, p.488,14
- 123) s. NV, p.488,14-16
- 124) NV, p.488,19
- 125) Wahrnehmbares und Nichtwahrnehmbares sind hier innere und äußere Teile.
- 126) s. NV, p.488,19-21
- 127) NV, p.491,13
- 128) s. NV, p.491,13-15
- 129) NV, p.492,10
- 130) s. NV, p.492,14-15
- 131) s. NV, p.492,15-18
- 132) vgl. Uddyotakaras Erläuterung des Begriffes "hīnam" und des Begriffes "nyūnam" unter NS V,2,12
- 133) NV, p.486,13
- 134) NV, p.486,14 ayam apy arthāntarānarthāntarayor vyāvṛtter asādhāraṇaḥ
- 135) NV, p.486,15 paṭapakṣīkarāṇe asambaddhārthaḥ na paṭaḥ paṭād utpadyata iti
- 136) NV, p.486,15-17 atha tacchabdena tantavaḥ sambadhyante, tantubhyaḥ paṭa utpadyata iti, tathāpi viruddhaḥ na tantus tantubhyo bhavati paṭas tu bhavati /
- 137) vgl. Kap. III,2) und 3)
- 138) Vācaspati bestätigt, daß diese Beweise sich gegen das

Sāṃkhya richten: NVTT, p.513,20-21, sāṃkhyam avayavebhyo 'narthāntaram avayavinam manyamānam prati pratyogam āha

139) NV, p.513,8-9

140) NV, p.513,9

141) NVTT, p.513,21-22 prāvarāṇasāmarthyam paṭasya, tantūnām tu paṭotpādanasāmarthyam

142) NV, p.513,9-10

143) NV, p.513,10

144) NVTT, p.513,22-23 tantūnām nīlapīṭalohitādirūpaṃ paṭasya tu citram, tatra nīlādīnām samavāyikāraṇam tantavaḥ citrasya tu paṭaḥ

145) NV, p.513,12-13 na brūmo bhinnarūpatvād anyo 'vayavy avayavebhyaḥ, api tu tantupaṭarūpe bhinnakāraṇe iti

146) Vasubandhu ist hier der Verfasser des AKBh und der VVMS; daß diese beiden Werke höchstwahrscheinlich ein und demselben Autor zuzuschreiben sind, wurde m.E. bereits gezeigt (vgl. E.Frauwallner, Date Vasubandhu; L.Schmithausen, Sautrāntika-Voraussetzungen). Die Beobachtungen in der avayavī-Diskussion erhöhen diese Wahrscheinlichkeit noch: Sollte VVMS tatsächlich von Vasubandhu dem Älteren stammen, so wäre es doch seltsam, daß Pakṣilasvāmin im NBh, dessen Entstehen doch allgemein zwei Generationen nach Vasubandhu dem Älteren angesetzt wird (vgl. E.Frauwallner, l.c., und GiPh, II, p.22), sich mit Āryadevas Polemik gegen den Atom-Begriff befaßt, und nicht mit Vers 12 aus VVMS, der - wohl weil er kurz sämtliche Schwächen des Atombegriffes aufzeigt - praktisch in jede Diskussion dieser Problematik, die nachher gehalten wurde, eingegangen ist.

147) AKBh, p.189,18-21 findet sich eine Version des Argumentes "vṛtṭyanupapatteḥ"; AKBh, p.189,23 findet sich das Argument, es verhielte sich bei der Wahrnehmung einer Anhäufung, die als Ganzes verstanden wird, wie mit der Wahrnehmung eines Haarschopfes durch eine Timira-Kranken, der hier einen einheitlichen Gegenstand sieht, obwohl es sich nur um eine Anhäufung von Haaren handelt; AKBh, p.189,16-17 ent-

- hält das Argument, daß im Falle eines Gewebes nur Fäden und nichts außer diesen wahrgenommen werde.
- 148) AKBh, p.189,15-16 ta eva hi te yathāsamniviṣṭās tāṃ samjñāṃ labhante
- 149) PDhS, p. 435,15-16 Die heiße Fühlqualität ist hier ausgenommen, weil sie auch durch einen Kontakt ihres Substrates mit einer Feuersubstanz, also durch eine Eigenschaft, die nicht der gleichen Gattung angehört, entstehen kann.
- 150) s. CŚ IX, 12-14; Tucci, ŚŚ, p.79,9-22
- 151) AKBh, p.189,21-23
- 152) AKBh, p.189,23
- 153) AKBh, p.189,23-24; vgl. auch SAKV, III, p.108,4-7
- 153)* s. NV, pp.1051,2-1053,13
- 154) PDhS, p.440,6-8
- 155) VVMS, Vers 11
- 156) VVMS, pp.6,27-7,1
- 157) VVMS, p.7,3-9
- 158) VVMS, pp.7,19-8,4
- 159) vgl. CŚ IX, 15-16, pp.50-51; Tucci, ŚŚ, p.79,31ff.
- 160) CŚ IX, 14a,b, anor ekasya yat sthānaṃ tad anyasyāpi neṣyate
- 161) s. VVMS, p.8,13-14
- 162) VVMS, p.8,11-18; "nīlapītādikam" in Zeile 13 von E. Frauwallner für "nānekaṃ" korrigiert.
- 163) NV, p.1068,20-21
- 164) s. NV, p.1068,22
- 165) NV, p.1069,2
- 166) NVTT, p.1069,10-12
- 167) Uddyotakara referiert das Argument in NV, pp.1068,22-1069,2
- 168) NV, p.1069,3-4; vgl. dazu NVTT, p.1069,14
- 169) NV, p.1069,5-7
- 170) s. NV, p.1070,5
- 171) NV, p.1070,6-8
- 172) vgl. das Argument, wo darauf verwiesen wird, daß ein Pferd und ein Elefant, die sich auf einer Fläche befinden, d.h. mit dieser Fläche in Kontakt stehen, ausschließen, daß diese Fläche eine Einheit sei - stünde zugleich mit dem Pferd in Kontakt als auch

nicht mit dem Pferd in Kontakt.

- 173) s. NV, p.474,6-7; dies entspricht VVMS, Vers 15
ekatva ... yugapan na grāhāgrahau/
174) vgl. hier den folgenden Abschnitt und Kap. IV,2)-6)
175) Daß sich dies für NBhū. so verhält, daß andererseits
etwa die Vyom., die NKand., die NM in Fragen des
avayavī keine breite Diskussion mit Dharmakīrti
führen, ist m.E. darauf zurückzuführen, daß Bhāsarva-
jña, der sein Werk ausschließlich nach erkenntnisthe-
oretischen Gesichtspunkten aufbaute, ontologische Fra-
gen nur im Zusammenhang mit der erkenntnistheoretischen
Problematik behandeln konnte, während andererseits
die Praśastapāda-Kommentatoren von einer Stoffglie-
derung her bestimmt sind, die den ontologischen Bereich
- der Definitionssystematik Praśastapādas folgend -
vordringlich, den erkenntnistheoretischen Bereich aber
untergeordnet und von ersterem abgesondert behandelte,
und auch Jayanta, den alten Kategorien des Nyāya fol-
gend, unter der Kategorie "prameyam" Gelegenheit fand,
ontologische Fragen gesondert zu behandeln.

Ließen sich die mit dem Problem des avayavī befaßten
Autoren des Nyāya und des Vaiśeṣika, die vor Dharmakīrti lebten, in zwei Gruppen teilen - eine vor und
eine nach dem Wirken Vasubandhus -, so läßt sich nach
dem Wirken Dharmakīrtis eine dritte Gruppe unterschei-
den, deren Polemik vorzüglich gegen die Einwände, die
von Dharmakīrti und seiner Schule gegen die Lehre vom
avayavī vorgebracht wurden, gerichtet sind.

Die Werke des Nyāya und des Vaiśeṣika, die aus dieser
Periode für diese Arbeit als Hauptquellen dienen, sind
Vyom., NVTT, NM, NBhū. und NKand.

E.Fauwallner setzt die Vyomavatī etwa ins 9.Jh.n.C.
(E.Frauwallner, GiPh, II, p.17). Die Nyāyavārttika-
tātparyatīkā ist in der 1.Hälfte des 9.Jh. anzusetzen,
Jayanta um 840-900, Bhāsarvajña zwischen Vācaspati
und Jñānaśrī (vgl. E.Steinkellner, Nyāya), während
Śrīdhara selbst sein Werk ins Jahr 991 datiert.

Von diesen Datierungen sind lediglich die Jayantas und Śrīdharas einigermaßen gesichert. Für Vyomaśivas Datierung fehlen genaue Ansätze überhaupt. Vācaspatis Datierung hängt an der Identifizierung des Datums 898 im Sūcīnibandhaḥ als Vikrama-Datierung, die bisher nicht eindeutig vorgenommen wurde; für Bhāsarvajña gilt es, den Zeitraum seines Wirkens durch Sicherung eines möglichst späten Terminus post quem einzuengen.

Für diesen letzten Fall hat die Entdeckung und Veröffentlichung des Nyāyabhūṣaṇam im Jahre 1968 neues Material zugänglich gemacht. Der Herausgeber, Svāmī Yogīndrānanda, versucht, die Annahme, daß Bhāsarvajña vācaspati und Jayanta kannte, durch eine Reihe von Argumenten zu stützen (Svāmī Yogīndrānanda, Prāg-bandhaḥ, in NBhū., pp./10/-/17/; Diese Argumente beinhalten u.a. eine Reihe von Textstellen, in denen Bhāsarvajña vermutlich Vācaspati oder Jayanta referiert, bzw. angreift. Wörtliche Zitate größeren Umfangs oder namentliche Erwähnungen konnten nicht aufgewiesen werden). Er datiert Bhāsarvajña in die 1.Hälfte des 10. Jh.n.C. auf Grund des terminus ante quem, der durch Jñānaśrī gegeben ist, und auf Grund eines terminus post quem, den er in Kaṇvakagomin gefunden zu haben glaubt (Svāmī Yogīndrānanda, l.c., p./7/). Das Argument dafür, daß Bhāsarvajña Kaṇvakagomin gekannt hat, nämlich, daß er den von Kaṇvakagomin verwendeten Spottnamen für den Sāṃkhya-Lehrer Mādhava, "sāṃkhya-nāśakaḥ", erklärt, scheint mir allerdings nicht sonderlich überzeugend.

Im Rahmen der Untersuchung des Materials zum Problem des avayavī, das diese Quellen bieten, haben sich keine Anhaltspunkte ergeben, die bestehenden Schwächen der zuvor erwähnten Datierungen zu beheben. Es haben sich aber auch keine Anhaltspunkte ergeben, diese Datierungen und die relative Chronologie der hier besprochenen Autoren umzustoßen. Daher ist diese relative Chronologie in der vorliegenden Arbeit entsprechend diesen Datierungen akzeptiert worden.

Nur aus dem Vergleich des Materials zu einem Teilproblem der Lehre vom *avayavī*, dem der Farbe des *avayavī*, das sich bei Uddyotakara, Vyomaśiva und Bhāsarvajña findet, läßt sich die Vermutung aufstellen, daß ein relativ großer zeitlicher Abstand zwischen Bhāsarvajña und Vyomaśiva besteht: Bhāsarvajña referiert in diesem Kontext eine konsequent in allen Implikationen durchdachte Lehre, deren - noch nicht die Züge einer ausgebildeten Lehre tragende - Vorstufe Vyomaśiva zur Stützung seines Standpunktes heranzieht. Andererseits zeigen Vyomaśivas Argumente zu anderen Fragen dieses Teilproblems eine starke Ähnlichkeit zu denen Uddyotakaras (vgl. Kap. IV, 4)). Diese Beobachtungen können natürlich einen früheren Ansatz Vyomaśivas nicht beweisen, lassen ihn jedoch möglich erscheinen.

Die in NBhū. an erster Stelle angeführten Einwände gegen den *avayavī*, p. 104, 9, 10, 15, entsprechen sinngemäß PV II/85, 86, dürften textlich jedoch auf ihre ausführlichere Fassung in PVin. (bei Vetter pp. 84, 18-86, 9) zurückgehen; der gesamte in NBhū. pp. 107, 4-109, 25 referierte erkenntnistheoretische Ansatz zur Widerlegung eines von der Erkenntnis verschiedenen Objektes ist eine Darstellung der Lehre Dharmakīrtis. Er beinhaltet die Verse III/328, 331, 332, 433 aus PV und einen Vers aus PVin: 1/38 (bei Vetter p. 86)

176) NVTT, pp. 473, 23-476, 22

177) PV II, 85-88

178) s. PV II, 84-90

179) s. T. Vetter, PVin., p. 84, 1-86, 10 (Tibetische und deutsche Übersetzung). Das Referat Bhāsarvajñas beinhaltet diese Version der drei Argumente (NBhū., p. 104, 9-15).

180) s. T. Vetter, Erkenntnisprobleme, p. 66

181) T. Vetter, Erkenntnisprobleme, pp. 66-67

182) T. Vetter, Erkenntnisprobleme, pp. 68-69

183) T. Vetter, Erkenntnisprobleme, pp. 67-69

184) A. AKBh, p. 189, 21-24

185) s. VVMS, Vers 15 und Kommentar

- 186) NBh \bar{u} ., pp.109,28-110,1
187) NBh \bar{u} ., p.110,4
188) NBh \bar{u} ., p.110,6-8
189) NBh \bar{u} ., p.110,8-10
190) NBh \bar{u} ., p.110,10-11
191) NBh \bar{u} ., p.110,12-14
192) NBh \bar{u} ., p.110,14-17
193) NBh \bar{u} ., p.111,25-26; NVT, p.476,7
194) vgl.E.Frauwallner, GiPh,II, p.81
195) vgl.E.Frauwallner, GiPh,II, p.85
196) vgl.E.Frauwallner, GiPh,II, pp.29-61
197) NS IV,2,25
198) NS IV,2,25
199) VS IV,1,1-5; S \bar{u} tram 1 ist leicht verst \bar{a} ndlich: Ein nicht verursachtes Seiendes ist ewig; da \bar{a} es ein solches \bar{u} berhaupt gibt, sollen 2 und 3 belegen: Die Wirkung beweist das Vorhandensein der Ursache, denn das Vorhandensein einer Wirkung beruht darauf. S \bar{u} tras 4 und 5 sind in den verschiedensten Lesarten \bar{u} berliefert, was daf \bar{u} r spricht, da \bar{a} auch die indische Tradition keine sichere und eindeutige Interpretation f \bar{u} r diese beiden S \bar{u} tras bewahrt hat. Ich folge hier Candr \bar{a} nandas Vrtti \bar{h} (VSV, p.32,13-17), die dem Zusammenhang der S \bar{u} tras am ehesten gerecht wird. Wenn man n \bar{a} mlich sagt, alle Wirkung sei verg \bar{a} nglich - so hei \bar{u} t es dort - erkennt man, da \bar{a} irgend eine Ursache ewig sein m \bar{u} sse, indem man eine anderswo wirklich vorhandene Besonderheit - n \bar{a} mlich das Ewigsein - f \bar{u} r den Bereich der Wirkung negiert. Nichtwissen in S \bar{u} tram 5 wird mit "Nichtwahrnehmung wegen der Au \bar{u} ersinnlichkeit der Atome" paraphrasiert, und - so erkl \bar{a} rt Candr \bar{a} nanda - wenn man einen Gegenstand nicht sieht, wie soll man dann seine Verg \bar{a} nglichkeit sehen? Daher k \bar{o} nn \bar{e} man im Fall des Atomes nicht von Verg \bar{a} nglichkeit reden.
200) Diese Intention geht aus NBh, p.300,12-14 hervor
201) NBh, p.296,1-4
202) s.NV, p.1057,15-17
203) NV, p.1067,2

- 204) s.NBh, p.300,12-14
205) NV, p.1067,5
206) Selbst bei Udayana, der bereits den Ausgangspunkt der neueren Tradition darstellt, erschöpfen sich die Ansätze in dem bisher Gezeigten; vgl. Kir., pp.218,1-228,7
207) vgl. die hierbehandelten Stellen aus NS, NBh, NV
208) vgl. PDhS, p.195,24, die Unterscheidung in "nitya-" und "anitya-", Vyom., p.224,1-4, begründet das Vornehmen dieser Unterscheidung, insbesondere die Annahme von Ewigem, mit der Notwendigkeit, einen Ausgangspunkt für Wiederentstehen zu setzen, wenn alle Wirkungen vergangen sind.
207)*VS VII,1,26; NS IV,2,23; vgl.dazu NBh, wo mūrtiḥ mit pārīṃāṇḍalyam erklärt wird.
208)*VS IV,1,7; dieses Sūtram fehlt im Sūtra-Text des Upaskāraḥ. Es ist dies die einzige Stelle in VS und NS, an der das Atom mit dem Wort "paramānuḥ" bezeichnet wird, an allen anderen Stellen, die vom Atom handeln, wird immer nur der Terminus "anuḥ" verwendet, der weniger präzise ist.
209) NS IV,2,17
210) s. NS II,1,34; NS IV,2,13
211) s. NS II,1,34
212) s. VS IV,1,6-7; NV, p.491,2
213) NBh, p.296,6-7; "tr̥t̥iḥ" mit G.Jhā (G.Jhā, NBh, p. 481,3 und 8) als Zweiatom zu interpretieren, ist weder vom Sūtram aus gesehen, noch von NV her möglich, da sich das Problem nur mit kleinsten sichtbaren Materieteilen stellen läßt, das Zweiatom jedoch nicht sichtbar ist.
214) §. VS IV,1,6
215) Diese in NBh, p.296,6-7 implizierten Folgerungen sind NBh, p.300,12-14 genauer geschildert.
216) s.NS IV,2,13; NBh, p.294,3ff.
217) NV, pp.490,21-491,2
218) NV, p.491,4
219) NV, p.489,14-15
220) s.VS IV,1,5; mahaty anekadravyavattvād rūpāc copalab-dhiḥ // Hier werden auch Äther, Zeit, Raum und Seelen,

als nichtwahrnehmbar ausgeschossen - sie sind zwar groß, aber sie haben weder mehrere Substanzen als Materialursachen, noch haben sie Farbe.

- 221) vgl. NS IV,2,22 und 25; NBh, p.298,3-6, p.300,4-9 und den ersten Satz des folgenden Stückes aus NV
- 222) NV, p.1067,5-6
- 223) NV, p.1067,6-7
- 224) NV, p.1067,7-12
- 225) NV, p.1067,14-15
- 226) vgl.E.Frauwallner, GiPh, II, pp.84ff. Dort wird darauf hingewiesen, daß die Erdatome, die hier eine Ausnahme machen, erst unter Einfluß der Berücksichtigung eines bestimmten Problems, nämlich den beim Brennen von Ton beobachteten Veränderungen, eine andere Konzipierung erfahren haben.
- 227) Ich setze in diesem Abschnitt die Darstellung der Kausalitätslehre des Vaiśeṣika-Systems bei E.Frauwallner, GiPh, II, pp.86-95, 162-173, voraus. Es sollen hier nur Fragen behandelt werden, die mir entweder für das Entstehen eines avayavī besonders wichtig erscheinen, oder die im Zuge dieser Studien eine differenziertere Beantwortung erfahren haben.
- 228) s. E.Frauwallner, GiPh, II, pp.85-86
- 229) Prakāṣārthaviv., p.490,15-17
- 230) VS I,1,8
- 231) VS VII,1,16
- 232) Es ist möglich, daß die Lehre vom "dvyanukam" auch zur Zeit der Abfassung der VS schon bestanden hat. In VS VII,1,16-24 werden die vier Unterteilungen der Ausdehnung, mahat-, anu-, dīrgha- und hrasva-, behandelt. Sūtram 25 lautet : "In Vergänglichem ist diese (=Ausdehnung) vergänglich". Ist dieses Sūtram als Aussage zu verstehen, die auf alle vier Unterteilungen der Ausdehnung zu beziehen ist, dann betrifft sie auch die Unterteilung "anu-"; dies würde bedeuten, daß die Ausdehnung anu- in Vergänglichem vergänglich ist; wenn man nun annimmt, die VS hätten kein dvyanukam gekannt, wäre dies sinnlos, denn das Einzige, dem außer dem dvyanukam die Ausdehnung anu- zukommen kann, ist das

Atom, dieses aber ist niemals vergänglich.

Interpretiert man Sūtram 25 jedoch in dem Sinn: "/Falls es sich um Ausdehnung handelt, die ausschließlich/ in Vergänglichem /vorkommt/, ist diese vergänglich", dann wäre auch kein dvyanukam vorauszusetzen.

233) s.Ui,DPS, p.95,3ff

234) s.Ui,DPS, p.107,(6)

235) s.Ui,DPS, ibid.

236) Ui,DPS, p.107,28, "a kind of aggregation" ist hier die Definition der Materialursache, als aller zusammengesetzten Substanzen in der Größenordnung vom tryanukam aufwärts.(Vermutlich ist der Skt.-terminus hier "pracayaviśeṣaḥ)(vgl. VS VII,1,16)

237) vgl. A.Thakur, Introduction, in VS.

238) BSBh, p.491,4-5

239) Prakāṣārthaviv., p.491,13-15

Bezeichnet "pracayaḥ" im DPS nach Ui's Interpretation die Atome oder Zweiatome, die angehäuft sind, so bezeichnet es bei Rāvaṇa offenbar den Kontakt, der diese Atome zusammenhält.

240) PDhS, p.471,20-22

Hier kann "paramāṇudyanukeṣu" bedeuten "in Atomen und Zweiatomen" und auch "in Zweiatomen, die aus Atomen bestehen". Da aller dings in e i n e m Atom und e i n e m Zweiatom keine Vielzahl entstehen kann, ist die erste Variante die unwahrscheinlichere.

241) Vyom. z.B. p.230,16

242) NKand., p.323,4

243) vgl. die folgenden Übersetzungen aus NKand. und Vyom. Ich bringe den jüngeren Text zuerst, weil er klarer ist.

244) NKand., pp.79,10-80,11

Der Satz "dvyanukair" bis "aniyamah" ist der Text der Vizianagaram ed., p.32,6-8, der mir dem Inhalt nach richtiger scheint als der Satz "dvyanukair" bis "aniyamah", p.80,7-9 der zitierten Ausgabe.

245) Vyom., p.451,6-10

246) s.VS VII,1,12-14

247) PDhS, p.671,14-16

- 248) PDhS, p.435,14
249) Vyom., p.435,20-21
250) Vyom., p.304,3ff.
E.Frauwallner, GiPh, II, pp.195ff., beurteilt das Aufkommen des Gottesbegriffes in der Philosophie als Zeitströmung, die sich im Werk Praśastapādas manifestiert. Dies ist so zu verstehen, daß sich gegen Ende der klassischen Periode der indischen Philosophie in immer höherem Maße theistische Kreise an Philosophie interessiert zeigten, und daß dadurch eine Verlagerung des Philosophierens auf Träger anderer Interessen erfolgte.
- 251) s.NV, p.478,7-8
252) NV, p.478,8-9
253) NV, pp.478,9-479,2
254) NV, p.479,2-4
255) s.NV,p.483,9-13
256) s.NV,p.481,3-7
257) Die Gründe für das Nicht-Anderssein des avayavī, die in den Diskussionen in NV, pp.477,6-485,8;491,13-492,9;492,10-496,20, stehen, sind nach späteren Zeugnissen der Lehre des Sāṃkhya zuzuschreiben (vgl. Kap.II,3)).
- 258) vgl. VS I,1,8 dravyāṇi dravyāntaram ārabhante
259) vgl. E.Frauwallner, GiPh, II, pp.89f.
Das Problem des Hitzeeinflusses (pāka-) stellt einen Sonderfall dar, in dem Atome verändert werden, kann aber in der allgemeinen Betrachtung vernachlässigt werden.
- 260) vgl. E.Frauwallner, GiPh, I, pp.404f.
261) NV, p.487,13; ich lese "apūrvajanma" statt "apūrvam janma". Zu "vyaktyādi-" sagt Vācaspati: "ādigrāhaṇa-nāvirbhāvasamsthānādaya ucyante (NVTT p.487,26)
262) PDhS, p.696,3-4
263) s.VS VII,2,29, vgl. das Einleitungskapitel I,2)
264) s.PDhS, p.154,20-21; vgl. E.Frauwallner, GiPh, II, p.97
265) s.PDhS, p.160,25
266) s.NM,II, p.66(verdruckt 42) mūrtānām samānadeśatvavi-rodhāt kāryakāraṇayor ekadeśatvaṃ neṣyate. Vgl. auch

die im Folgenden behandelten Stellen aus NKand. und Vyom.

- 267) vgl. im Folgenden die Behandlung von NV, pp.1069,7-1070,2
- 268) vgl.Kap.IV,5)
- 269) NKand.p.353,12-15
- 270) Vyom., p.230,27-31
- 271) vgl.Kap.III,2)
- 272) s.VS VII,1,16
- 273) vgl.Kap.II,4)
- 274) NV, pp.1069,7-1070,2
- 275) NV, p.1070,2-3; vgl. dazu NVTT, p.1070,10-12; anstelle des Beispiels von Topf und Tuch in NV steht hier das Beispiel von Korb und Baḍara-Frucht)
- 276) vgl.Kap.III,2)
- 277) vgl.dazu Kap. IV,5), wo auch die entsprechenden Belege angeführt sind.
- 278) vgl.Kap. IV,5)6)
- 279) s. PDhS, p.352,9; die zehn Weltgegenden als Stellen des Raumes; NKand.,p.165,10: ekā dik, pratyayabhedas tūpādhībhedāt. Hier wird der upādhiḥ als Kriterium für die Stellen eingeführt.
- 280) s.E.Frauwallner, GiPh, II, pp. 114-118
- 281) s. PDhS, p.121,21; p.133,5-7
- 282) s. PDhS, l.c.
- 283) s. N.Hartmann, Der Aufbau der realen Welt,²1949, p.370f.
- 284) NBh, p.105,12-13
- 285) NBh,pp.105,14-106,7
- 286) NBh, p.106,7-9
- 287) In NBh zu NS III,1,7-11 wird der Seelenbeweis: "Es gibt eine Seele, weil man das mit dem linkenAuge Gesehene mit dem rechten wiedererkennt", diskutiert.
- 288) NBh, p.164,7-8
- 289) NBh, p.164,10-12
- 290) s.Vyom., p.230,8-11. Am Ende dieser Stelle, überleitend zum folgenden Abschnitt, ist der Text lt. Anmerkung des Herausgebers leider stark korrumpiert und weist eine Lücke auf.
- 291) Vyom.p.230,12-22 Ich lese in Zeile 18"antarā" statt "āntarā"

292) vgl. Vyom., p.453,22-25

293) Das Wirken des Feuers stellt überhaupt eine wichtige Komponente in allen Phasen des Entstehens und Reifens von organischen Substanzen, wie Körpern und Pflanzen dar. Da jedoch dieser ganze Fragenkomplex, die pākajotpatih, das Feuer als biologischer Wirkfaktor etc., mit einer Unzahl mechanistischer Einzelüberlegungen und diversen teilweise voneinander abweichenden Spekulationen zusammenhängt, würde seine erschöpfende Behandlung hier zu weit führen.

In E.Frauwallner, GiPh, II, pp.218f. wird die pākajotpatih in ihrer Behandlung bei Praśastapāda dargestellt.

Ziemlich umfangreiches Material findet sich in Vyom., pp.445-454 und in NKand., pp.257-267 ebenfalls.

Die Bemerkungen zum Feuer als biologischer Wirkfaktor sind jedoch verstreut in diversen Debatten über Kausalitätslehren in NBh, NV, NVTT, NM, Vyom., NKand., NBhū. u.a.

294) NKand., p.86,6-9

295) "yuktiḥ" kann hier nicht Beweis heißen, weil kein Beweis geführt wurde.

296) Dh.N.Shastrī, Critique, pp.277-278,288-289,493-494,

297) Steinkellner,E.,Hetubinduḥ, II, p.115-145

298) NBh, p.164,10-12

299) Dh.N.Shastrī, Critique, pp.247,276-278,288-289,494 behandelt diesen Fall und wertet ihn ebenfalls als Beleg für das vom Nyāya und Vaiśeṣika akzeptierte kṣaṇikatvam. Allerdings führt er dazu keine Textbelege an.

Der einzige Fall, der mir bekannt ist, in dem klar wird, daß konstante Abnützungsvorgänge in einer Art reflektiert wurden, ist der in der NLi.,pp.107,5-109,3, behandelte Fall, daß eine stark riechende Substanz, wie Kampfer z.B. dauernd Partikelchen an die Luft abgibt, die so zum Geruchsorgan des Menschen kommen.

300) SP, p.60,24; Der älteste mir bekannte Beleg für die Verwendung des Terminus "antyāvayavī" findet sich in

Yāmunas Īśvarasiddhiḥ (ĪśS, p.236,4)

- 301) NBh, p.101,1-4
- 302) s.PDhS, p.435,15-19; AKBh, p.189,12-14; vgl. auch Kap. II,4)
- 303) vgl. Kap. III,4)
- 304) vgl. Kap. IV,4)
- 305) NBhū., p.129,17-26
- 306) NBhū., pp.129,27-130,10
- 307) s.NM, II, p.47,19
- 308) NBhū., p.130,11-18
- 309) s.B.Gupta, Wahrnehmungslehre, pp.26f
- 310) s.B.Gupta, l.c. p.26
- 311) vgl. NS I,1,12 und 14; s.auch B.Gupta, l.c. p.27
- 312) B.Gupta, l.c. p.31
- 313) Jayanta sagt ausdrücklich, daß diese unter anderen vom Vaiśeṣika-System als wahrnehmbar nachgewiesen wurden (NM, I, p.68,21-24)
- 314) s.B.Gupta, Wahrnehmungslehre, pp.42f. Die Ziffern ohne weitere Angabe verweisen auf NM, I, diejenigen, vor denen II.S. steht, auf NM, II.
- 315) B.Gupta, l.c. pp.32-35
- 316) s.B.Gupta, l.c. pp.33f.
- 317) NM, I, p.81,25 naiyāyikanāṃ ca savikalpakapratyakṣamayāḥ prāṇāḥ
- 318) s. B.Gupta, Wahrnehmungslehre, p.96
- 319) lt. B.Gupta, l.c. pp.97-110, vertrat wahrscheinlich die Schule des Ācārya in Übereinstimmung mit den Lehren des ^Vaiśeṣika, was wahrnehmbar sei und was nicht, die erstgenannte Ansicht, die Schule des Vyākhyātr dagegen betrachtete auch Raum, Zeit, Inhärenz etc. als wahrnehmbares Objekt. Nach diesem Kriterium wäre Bhāsarvajña, bei dem Zeit und Raum nach dem Schema Objekt-Mittel-Ergebnis als Mittel zu verstehen wären (NSā., p.102,1-2), in die Tradition des Ācārya einzureihen.
- 320) Behandelt wird eigentlich die Wahrnehmung der Substanz; da für den Nicht-Yogin (und nur von der Wahrnehmung des Nicht-Yogins soll hier die Rede sein) unter den Substanzen in dieser Tradition nur avayavī-Substanzen

wahrnehmbar sind, spreche ich von der Wahrnehmung des avayavī. Unter den avayavīs wiederum zählt der Wind als nichtwahrnehmbar aus - dies begründet sich darin, daß er keine Farbe hat, was Voraussetzung für Wahrnehmbarkeit wäre.

321) Praśastapādas "svarūpālocanam" (PDhS, p.553,2) wird als "nirvikalpakaṃ jñānam" (Vyom., p.557,17) gedeutet.

322) s. Vyom., p.557,15-26. Die Darstellung schließt sich eng an die Praśastapādas an. Außer der in der vorangehenden Anm. festgestellten Umdeutung von "svarūpālocanam" zu "nirvikalpakaṃ jñānam" ist die einzige Erweiterung die Erläuterung des von Praśastapāda geforderten Kausalkomplexes "dharmādi" als "dharmadikkālādi-" (Vyom., p.557,25-26)

Wenngleich in der bei Praśastapāda vorgegebenen Nennung eines Teiles der Kausalvoraussetzungen im Lokativ, eines anderen Teiles im Ablativ, eine Unterscheidung in der Bedeutung oder Funktionsweise jener gemeint sein könnte, läßt sich m.E. darüber keine Sicherheit gewinnen. Im Vergleich mit späteren Differenzierungen in diesem Sinn - also etwa bei Bhāsarvajña, der den als Mittel zu verstehenden Teil der Kausalkomponenten der Erkenntnis in einen aktiven, nämlich die Verbindung Objekt-Sinnesorgan etc., und einen statischen, nämlich Helligkeit, Raum, Zeit, Verdienst etc., teilt - erscheint dieser Unterschied in der Formulierung eher unreflektiert und zufällig.

323) s. B.Gupta, Wahrnehmungslehre, pp.78f.

324) s. B.Gupta, l.c. p.80

325) s. B.Gupta, l.c. pp.90-92

326) s. B.Gupta, l.c. pp.88f.

327) s. B.Gupta, l.c. pp.94f.

328) s. Vyom., p.558,1-4

329) vgl. Kap. II,5)

330) Der Nyāyasāraḥ macht m.E. Bhāsarvajñas Bestreben, die Philosophie des Nyāya in eine neue Systematik zu bringen, evident. Dieses Kompendium von Definitionen hat Bhāsarvajña sicher nicht zufällig zum Ausgangspunkt seines Hauptwerkes, des Nyāyabhūṣaṇam, gemacht: Zu-

mindest was die Überlieferung anbelangt, hat er es nicht für notwendig befunden, auch einen Kommentar zur Tradition der Nyāyasūtras zu schreiben (s. Svāmī Yogīndrānanda, Prāgbandhaḥ, in NBhū., pp./6/-/7/); und dies sicher nicht nur, weil er dadurch Schwierigkeiten gehabt hätte, seine heterodoxen Ansichten unterzubringen, sondern auch um dem System eine neue Ordnung zu geben.

- 331) NSā., p.84,1
- 332) "tatra", "dabei", bezieht sich auf die vorangegangene Aufzählung der Erkenntnismittel.
- 333) NSā., p.101,1
- 334) NSā., p.102,1-2
- 335) vgl. oben Jayantas Bemerkung über die Wichtigkeit des savikalpakapratyakṣam
- 336) NSā., p.154,1
- 337) E.Frauwallner, GiPh, II, p.329, A.222, ist der Meinung, daß es bereits ein Vaiśeṣikasūtram mit dem Wortlaut "dārśanaṃ spārśanaṃ ca dravyam" gegeben hat, das allerdings in den überlieferten sūtrapātha's nicht aufscheint.
- 338) vgl. Kap. II,5)
- 339) vgl.E.Frauwallner, GiPh, ii, pp.178-180
- 340) NBh, p.335,3-4
- 341) VNV, p.35,12-14
- 342) NBh, p.260,10-11
- 343) Leider war es mir nicht möglich, die NBhū., pp.154,28-155,1 zitierten eineinhalb Verse in ihrer Herkunft zu bestimmen. Auch ihre, p.155,2-10 folgende Kommentierung konnte ich nicht lokalisieren. Aus dem Umstand, daß hier eine Lehre referiert wird, die Sinneserkenntnisse des entsprechenden Organes nur für die entsprechende Eigenschaft akzeptiert und außerdem Wahrnehmungserkenntnis nur als vorstellungsfrei gelten läßt, läßt sich entnehmen, daß es sich bei Bhāsarvajña's Gegner vermutlich um eine Vertreter der Richtung Dignāgas bzw. Dharmakīrtis handelt.
- 344) NBhū., p.155,3-6
- 345) Der Text druckt hier "dhīndriya-", ich lese "dvīndriya-"
- 346) NBhū., p.155,7-8

- 347) NBhū., p.155,10
348) NBhū., p.155,10-13
349) NBhū., p.155,14-15
350) NBhū., p.155,15-16
351) NBhū., p.155,16-17
352) NBhū., p.155,18-19
353) NBhū., p.155,19-20
354) vgl. G.Oberhammer, Der Svābhāvika-Sambandha.
355) NBhū., p.155,22-23
356) NBhū., p.155,23-24
357) NBhū., p.155,24-26
358) Die erste Theorie ist durch die Übertitelung "atraike parāharanti"(NBhū.,p.155,21-22) und die Übertitelung der zweiten Theorie "anya tu varṇayanti"(NBhū.,p.155, 24) ziemlich deutlich abgegrenzt, Der Sinnzusammenhang der zweiten Theorie endet erst bei dem Einsetzen eines Referates einer Schlußfolgerung zum Nachweis, daß Substanz von Eigenschaften verschieden ist (NBhū., pp.155,30-156,4), was jedoch an dieser Theorie als Zitat ausgewiesen ist, insofern es in direkter Rede gebracht wird, endet mit dem in der vorangegangenen Anm. zitierten Satz (NBhū.,p.155,26). Dies legt die Annahme nahe, daß NBhū.,155,26-30 Bhāsarvajñas Ergänzungen zu dieser zweiten Lehre darstellt, nahe.
359) NBhū.,p.155,26-27
360) NBhū., p.155,27-28
361) atasmimś tad iti pratyayaḥ, die Irrtumsdefinition des Nyāya (vgl. L.Schmithausen, Maṇḍana, p.156)
362) NBhū., p.155,28-30
363) s. NS IV,2,11
364) vgl. Tucci, ŚŚ, p. 55,15-21; NBh, p.98,3-5
365) vgl. Tucci, ŚŚ, p. 10,3-17; pp.47,32-48,2; NS IV,2,8
366) vgl. NBh, p.98,5
367) NBh, p.98,7-8
368) NBh, pp.98,11-99,1
369) Mit "samudāyaḥ" (NBh, p.96,10; 97,8; 99,3 in "samudāyī") und "samūhaḥ" (NBh, p.96,6) dürfte Pakṣilasvāmin den buddhistischen Terminus "saṃghātaḥ" paraphrasieren.

- 370) NBh, p.99,3-7
- 371) Ui,DPS, p.106,22-24
- 372) Ui,DPS, p.107,20-22
- 373) PDhS, p.480,14
- 374) s.E.Frauwallner, GiPh, II, pp.135f.
- 375) NBh, p.101,7-8
- 376) NVTT, p.500,20-22
- 377) NVTT, pp.473,23-477,32
- 378) NVTT, p.473,23
- 379) s.E.Steinkellner, Hetubinduḥ, II, pp.154ff.
- 380) s. hier Kap. II,5)
- 381) der gedruckte Text liest "virodhābhāvaprasaṅgāt"
- 382) NBhū., p.120,21-23
- 383) NBhū., pp.113,21-114,1
- 384) NBhū., p.119,16
- 385) NBhū., p.119,19
- 386) s.E.Frauwallner, PhB, pp.97-98
- 387) NBh, p.260,13
- 388) NBh, p.261,2-6, vgl. auch die Besprechung dieser Debatten in Kap. II,1) dieser Arbeit.
- 389) in NVTT, p.972,22f. wird der Pūrvapakṣa den Sautrāntikas und Vaibhāṣikas zugewiesen.
- 390) NV, p.975,10-13
- 391) vgl.E.Steinkellner, Hetubinduḥ, II, p.165, **); Es wird dort die Herkunft des Begriffspaares prasajya-pratiśedhaḥ - paryudāsaḥ, die Grammatische Spekulation, gezeigt.
- 392) vgl. hier Kap. II,1)
- 393) NBh, pp.102,15-103,1
- 394) NBh, p.103,3-10
- 395) NBh, p.103,13-14
- 395)*s.NS II,1,28; vgl. Kap. II,1)
- 396) s.NS II,1,30
- 397) NBh, pp.98,11-99,1
- 398) s.VVMS, Vers 15, vgl. Kap. II,4)
- 399) PV II,85, vgl. Kap. II,5)
- 400) NBhū., p.111,16-19
- 401) NBhū., p.111,20-21

- 402) s. die Definition der Wahrnehmung der Nicht-Yogins bei Bhāsarvajña, NSā., p.102,1-2.
- 403) NBhū., p.112,6 "na tatrāvayavisaṃyogo varttate", "In diesem (d.h. im Teil) befindet sich nicht der Kontakt des avayavī."
- 404) NBhū., p.111,21-22
- 405) NBhū., p.111,22-23
- 406) s. VS IV,1,9
- 407) s. Ui,DPŠ, p.111
- 408) PDhS, p.195,21-22 rūpam anekaprakāram śuklādi
- 409) s. Ui,DPŠ, p.107
- 410) s. Kap. II,4)
- 411) s. Kap. II,5)
- 412) NV, p.1051,7
- 413) NV, p.1052,4-5
- 414) NV, p.1052,6
- 415) NV, p.1052,7-8
- 416) NV, p.1052,8
- 417) NV, p.1053,5-6
- 418) NV, p.1053,7-8
- 419) NV, p.1053,9-10
- 420) NV, p.1053,10-11
- 421) NV, p.1053,12-13
- 422) Vyom., p.221,11-15
- 423) Vyom., p.221,15-17
- 424) s. NBhū. p.112,17-21; dieses Referat wird im Folgenden noch ausführlich besprochen.
- 425) Vyom., p.221,19
- 426) NBhū., p.112,17-18, der Text hat "tatotpannam" statt "tata utpannam"
- 427) Vyom., pp.222,29-223,2
- 428) Vyom., p.221,20-21
- 429) s. Vyom., p.221,22-23
- 430) Vyom., p.221,27-30
- 431) Vyom., pp.221,31-222,2
- 432) PDhS, p.440,6-8 saṃyogavibhāgaśabdātma viśeṣa guṇānāṃ pradeśavṛttitvam / śeṣānāṃ āśrayavyāpitvam / Hier wird behauptet, daß alle Eigenschaften außer Kontakt, Trennung, Ton und den besonderen Eigenschaften der Seele ihr Substrat umfassen.

- 433) Vyom., p.222,2-3; der Text hat "-opalambho 'py" statt "-opalambhe 'py".
- 434) Vyom., p.222,4 atha kiṃ citrād utpadyate citram athā-citrād iti /
- 435) Vyom., p.222,4-5; citrād utpattyabhyupagame paṭakāra-nakāraṇeṣv api (Text "epi") citrapratibhāsaprasaṅgaḥ /
- 436) Vyom., p.222,5-6; athācitrād (Text "athācitrādy) utpadyate / tadā hy ekarūpāt (Text "ekarūpāḥ") sarvatra citrarūpotpattiprasaṅgaḥ /
- 437) Vyom., p.222,6-7
- 438) Vyom., p.222,10-17
- 439) s.Vyom., p.222,17-18
- 440) Vyom., p.222,19-20; der Text liest "ghaṭe" statt "paṭe"
- 441) vgl. NV, p.1052,4-6 und die Besprechung dieser Stelle am Beginn dieses Abschnittes dieser Arbeit.
- 442) vgl. NKand., p.75,4ff.; NBhū., p.113,10
- 443) vgl. die Behandlung dieser Probleme bei Uddyotakara. Zum Unterschied davon bezieht Vyomaśiva den gesamten Kausalkomplex, der bei der Farbwahrnehmung beteiligt ist, in die Betrachtung ein.
- 444) Vyom., p.222,22-24
- 445) Vyom., p.222,24; na, shakāryabhāvāt /
- 446) Vyom., p.222,24-25
- 447) Diese Erklärung Vyomaśivas deutet ebenfalls darauf hin, daß, wie in der Einleitung zu diesem Kapitel erwähnt, die vorstellende Wahrnehmung als eine Kette von Wahrnehmungsvorgängen zu verstehen ist, inder etwa die vorangehenden als Ursachen, Mitursachen der am Ende aufscheinenden mitwirken.
- 448) vgl. Kap. II,5)
- 449) Vyom., p.221,15
- 450) s.Vyom.,p.221,15-19
- 451) s.Vyom.,pp.222,28-223,2
- 452) s.Vyom.,p.223,1-2
- 453) s.Vyom.,pp.222,29-223,1
- 454) s.NBhū.,p.112,16-17
- 455) s.Vyom.,p.222,24-25; NBhū.,p.112,18-19
- 456) s.NBhū.,p.112,14-16
- 457) NBhū.,p.112,13-19; der Text hat "tatotpannam" statt "tata utpannam".

- 458) vgl. Vyom., p.688,5-26
- 459) Vyom.,p.688,22-23; na hi viśeṣānām prabhūta viṣaya-
tvaṃ sambhavati, ekaikadravyavṛttitvāt /
Vyom.,p.692,16; vināśārambharahiteṣu nityadravyeṣv
eva
- 460) NBhū., p.112,19-21
- 461) NBhū., p.113,3-4
- 462) NBhū., p.113,4-5
- 463) NBhū., p.113,5-7
- 464) NBhū., p.113,7-8
- 465) NBhū., p.113,8-10
- 466) NBhū., p.113,10-12
- 467) NBhū., p.113,12-13
- 468) NBhū., p.113,15-19
- 469) vgl. Kap. II,5)
- 470) auch Vācaspati verfährt so. vgl. NVTT, p.476,16-21
- 471) NBhū., p.111,25-26
- 472) Bhāsarvajña hat vorher gesagt, daß das Gefärbtsein und
Nichtgefärbtsein der Teile, von dem Dharmakīrti in sei-
nem Argument ausgeht, nicht bedeutet, daß auch der ava-
yavī so, nämlich gefärbt und nichtgefärbt zugleich,
sei, weil der avayavī ein anderer Gegenstand ist als
die Teile. Um sich davon abzusetzen in der Erklärung
des Gefärbtseins des avayavī, setzt er dieses "eva".
- 473) "rakta-" müßte, analog zu "raktatā", eigentlich als
"gefärbt" und nicht als "farbig" übersetzt werden. Da
dies jedoch in diesem Kontext nichts erklären würde -
denn dann müßte Bhāsarvajña ja wieder erklären, wie
es dazu gekommen ist, daß diese Substanz "gefärbt"
ist, und würde so in einen regressus ad infinitum
abgleiten -, muß angenommen werden, daß Bhāsarvajña
hier die Mehrdeutigkeit des Wortes "rakta-" unreflek-
tiert zum Tragen brachte, ohne die mögliche Konsequenz
einer Unschärfe im Begriff zu bedenken. Daher muß "ra-
kta-" hier im Sinne von "rūpavat-" wiedergegeben wer-
den, denn es bezeichnet den Fall eines Farbigseins
aus sich - für den Vaiśeṣika das Inhäreren von Farbe
- nicht den des durch eine bestimmte Handlung hervor-
gerufenen mit-Farbe-versehen-worden-Seins, den das zu
erklären gewünschte Wort "raktatā" meint.

- 474) NBhū., pp.111,26-112,1
475) s.E.Frauwallner, GiPh, II, pp.31-34
476) s. PDhS, p.308,22-23
477) vgl. E.Frauwallner, GiPh, I, pp.109f.
478) NBhū., p.112,1-4
479) NBhū., p.112,4-7
480) NBhū., p.112,7-8
481) vgl. E.Frauwallner, GiPh, II, pp.30-34; es wird dort klar gemacht, daß das Verhältnis zwischen Äther und Ton zu den ersten grundlegenden Fragen der naturphilosophischen Fragen gehörte.
482) s. Ui,DPŠ, p.111
483) s. PDhS, p.440,6-7
484) NBh., p.134,8-11
485) Vyom., p.493,3-4 atha saṃyogasyāprāptivirodhitvaṃ / sā tu na sambhavaty eva / ākāśāder vibhutvena tatparityāgānupapatteḥ /
486) Vyom., p.493,9-15
487) Vyom., p.493,15-24
488) s.NVTT, p.476,16-21
489) s.NVTT, p.476,6-7
490) vgl. NVTT zu NS II,2,17
491) vgl. Kap. III,3)
492) s. PDhS, p.352,9
493) NBhū., p.112,8-10
494) vgl. Kap. II,5)
495) vgl. Kap. II,5)
496) s.NBhū., p.158,9-11
497) PDhS, p.655,4-11 utkṣepaṇādīnām ... ekadravyavattvaṃ ... viśeṣaḥ
498) s. PDhS, p.656,10-21; Vyom., pp.659,21-660,4; NKand., pp.707,25-709,13
499) NBhū., p.111,6-7
500) NBhū., p.111,7-12
501) s.NBhū., p.112,1-5, vgl. hier Kap. IV,5)
502) NBhū., p.111,12-14

LEBENS LAUF

Ich wurde am 4. Juli 1943 in Wien geboren, als Sohn des Chemikers Dipl. Ing. Otto Grohma und seiner Ehefrau Martha, geb. Bauer.

In den Jahren 1949-1953 besuchte ich die Volksschule in Wien und Hohenau/March. In den Jahren 1953-1962 besuchte ich das Realgymnasium in der B.E.A. Liebenau/Graz und am BRG.VIII in Wien, wo ich im Jahre 1962 die Reifeprüfung ablegte.

Seit dem WS 1962/63 bin ich an der philosophischen Fakultät der Universität Wien als ordentlicher Hörer inskribiert, hörte zunächst Vorlesungen über Philosophie bei den Herrn Professoren Gabriel, Heintel und Kainz, über Logik bei Herrn Professor Christian, über Klassische Archäologie bei Frau Professor Kenner, über indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft bei den Herrn Professoren Kronasser und Solta und über Indologie bei Herrn Professor Frauwallner.

Nach meiner Einführung in die Grundlagen der Indologie durch Herrn Professor Frauwallner entschloß ich mich, unter der Leitung Herrn Professor Oberhammers Indologie im Hauptfach zu studieren, Klassische Archäologie zum Nebenfach zu wählen, und weiterhin die Lehrveranstaltungen der beiden philosophischen Institute und des Institutes für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaften zu verfolgen.

Im Jahre 1969 habe ich mich mit Frl. Edeltraud Steinböck verheiratet.

Der nunmehrige Vorstand des Instituts für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaften, Herr Professor Mayrhofer, dem ich meine Einführung in die sprachwissenschaftlichen Bereiche der Indologie verdanke, hat sich freundlicherweise bereiterklärt, als zweiter Begutachter meine Dissertation zu lesen. Ich möchte ihm dafür an dieser Stelle meinen herzlichen Dank sagen.

Herrn Professor Oberhammer, dem ich nicht nur als Schüler in jeder Weise verpflichtet bin, sondern auch dafür,

daß er mich, in den Jahren 1966-1969 als wissenschaftliche Hilfskraft in seinem Institut beschäftigte und mich auch späterhin wirtschaftlich und wissenschaftlich unterstützte, indem er mich zur Mitarbeit an Forschungsaufträgen heranzog, möchte ich auch an dieser Stelle noch einmal aufrichtig danken.